DEN HELIGE BERNHARD OCH ABÄLARD

EN DOGMHISTORISK STUDIE

I

AF

AXEL HJELM
TEOLOGIE KANDIDAT

PH. LINDSTEDTS UNIVERSITETSBOKHANDEL
(A. & O. SCHEDIN)

DEN HELIGE BERNHARD OCH ABÄLARD

EN DOGMHISTORISK STUDIE

I

AF

AXEL HJELM

TEOLOGIE KANDIDAT

AKADEMISK AFHANDLING,

SOM MED VEDERBÖRLIGT TILLSTÅND FÖR VINNANDE AF KOMPETENS TILL LEKTORSBEFATTNING FRAMSTÄLLES TILL OFFENTLIG GRANSKNING VID UPPSALA UNIVERSITET ONSDAGEN DEN 16 MARS 1898 KL. 4 E. M. Å LÄROSALEN N:O V

PH. LINDSTEDTS UNIVERSITETSBOKHANDEL

(A. & O. SCHEDIN)

LUND 1898
BERLINGSKA BOKTRYCKERI- OCH STILGJUTERI-AKTIEBOLAGET

Inledning.

Den kyrkohistoriska utvecklingen har århundraden igenom gått fram under en kamp mellan en riktning, som varit obetingadt bunden vid det traditionellt häfdvunna, och en, som velat äfven på teologiens område häfda den fria forskningens rätt. I det tolfte århundradet betecknades denna motsats af Bernhards och Abälards namn. Hvar för sig äro de att räkna bland kyrkohistoriens märkligaste företeelser. Deras egendomlighet är emellertid af den mest skilda art. Ser man en personlighet blott från synpunkten af det inflytande den öfvat på den historiska utvecklingens gång, så finnes det kanske ej skäl att framhäfva Abälard. Må vara att han i sin tid ansågs som ett under af snille och lärdom, att lärjungaskaror flockade sig kring honom och att hans verksamhet därigenom blef grundläggande för uppkomsten af Universitetens institution; men söker man i efterföljande tidens teologiska vetenskap, i den egentliga skolastikens systemer efter hvad som fortlefvat af hans tankar, så finner man, att det för honom mest karaktäristiska där saknas; hans inflytande spåras väl, men på punkter, som för Abälard själf varit af jämförelsevis periferisk art. I stort sedt,

kan man säga, att han varit oförstådd af sin samtid. Däremot gäller det om hans motståndare, den helige Bernhard af Clairvaux, att få personligheter hafva någonsin som han tryckt sin prägel på sin tid. Tänkare och vetenskapsman var han ej som Abälard — i första hand åtminstone var han det ej — men han var hållen såsom en Guds profet i sin samtid; kejsare och påfvar likaväl som folkskarorna lyssnade till hans ord som till en befallning af Gud. I dogmhistorien äger han alltid den betydelsefullaste plats, liksom han äger en sådan i den politiska historien såväl som i kulturens historia. Han gaf nämligen den medeltida fromheten i viss mån ett nytt innehåll och har därmed verkat mera för den dogmatiska utvecklingen än någon af medeltidens lärde. En personlighet må emellertid hafva varit en än så verksam faktor i utvecklingen, eller han må stå i historien mera isolerad — som en förpost för en efterföljande tids tänkare, utsänd några århundraden för tidigt — så fattas dock hans egendomlighet, endast om han skådas i det ljus, som från hans samtids sträfvanden och syften faller öfver honom och hans verksamhet.

Medeltidskyrkan är fulländningen af den gamla tidens kristendom, för så vidt först i medeltiden den antika världsåskådningen, i hvilken kristendomen redan från början hade ej blott en skranka att öfvervinna utan sin yttersta motsats att nederslå, är så godt som helt bragt ur världen. Blott i Italien kan man i några enstaka, mera undanskymda företeelser spåra en sammanbindande traditionskedja mellan den antika kultu-

ren och renaissancen, som dock afbrytes genom många och långa intervaller. Antikens kulturprincip är en panteistisk. Dess ideal, den jordiska lycksaligheten, hvilar på den åtskillnadslösa enheten af Gud, människa och natur. Genom sin egen stegring hade den slagit öfver i sin motsats; lefnadsnjutningen hade från barnets friska, ystra omedelbarhet blifvit den för tidigt åldrade veklingens lifsleda; af den ursprungliga harmoniska enheten hade blifvit en dualism mellan Gud och värld, ande och sinnlighet. I människan träffade de båda samman; den mänskliga personligheten fattades som förbindelsen af denna dualism, den gudomliga och den naturliga principen. Hela hennes lif är därför en fortsatt kamp med sig själf, då hennes väsen består i en förbindelse af de yttersta motsatser. Det gudomliga i henne sträfvar tillbaka mot urkällan; sinnligheten är denna längtans boja, som håller henne fast. Den döende antikens religiösa problem är därför återföreningen med Gud och befrielsen från den sinnliga kroppsligheten. Den sista är förutsättningen för den förra. Kristendomen har gifvit den gamla världen lösningen af detta problem. Kristus själf var, i den för hans personlighet till grund liggande föreningen af det gudomliga och mänskliga, människans förverkligade återförening med Gud. Han stod Gud och mänsklighet lika nära såsom den människovordne Guden — *γενομενος ϑεος* — medan den platonska filosofiens världssjäl, neupytagorismens dämoner, alexandrinismens "Vishet" blott kunnat beteckna förbindande led mellan Gud och mänsklighet. Men denna lösning af problemet blef en rent

antropologisk; världen som sådan, sinnligheten, kunde ej återlösas, då den fattades som gudomens yttersta motsats, såsom det icke varande, det gudfientliga, andens graf. Återföreningen med Gud blef en förlossning af det gudaborna i det mänskliga väsendet *från* sinnligheten — ett utskiljande. Häri ligger askesens grund såsom den gamla kyrkans kristliga lifsideal.

Världsförnekelsen — Buddhas ande — är det kristna idealet, men det är klädt i de romerska Cäsarernas mantel. Såsom den kristna religionen så väl till sin yttre gestaltning som till sitt väsen innebar en brytning med den antika världens både grundåskådning och dess enskilda nationella religionsformer, så blef dess historiska utveckling till en kamp på lif och död med den hedniska staten i dess oupplösliga förbindelse med religionen. Konstantins öfvergång till kristendomen betydde statens nederlag och kyrkans seger. Den betydde alltså undergång för antikens jordiska kulturprincip och en nyare tids öfversinnliga princips seger. Den romerska statens kristianisering var i själfva verket dess undergång. Stat och kyrka voro två hvarandra uteslutande motsatser efter den världsförnekande kristendomens åskådning. Apostelns bud "Varen all mänsklig ordning undergifna för Herrens skull" hade under förföljelserna förbytts till ett principiellt förkastande af alla medborgerliga uppgifter [1]). Tertullianus skrifver: "Intet är oss likgiltigare än staten [2]). Statens kristianisering medförde

[1]) Se Tertullianus och Cypriani skrift "Ad Donatum".

[2]) Apologeticus, kap. 38. At enim nobis ab omni gloriæ et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas cœtus, nec ulla magis res aliena, quam publica.

i grunden ej en principiell förändring i kyrkans ställning till densamma. Augustini skrift ”De civitate Dei” gifver det fullt korrekta uttrycket för den kyrkliga uppfattningen i det romerska kejsardömets sista dagar om förhållandet mellan kyrka och stat. Kyrkan är den historiskt-timliga uppenbarelseformen för Guds rike; hon är ett med civitas Dei. Gentemot denna står civitas terrena, världsriket, som leder sitt ursprung ur synden, är syndigt och måste gå under. Världsriket är ett latrocinium magnum, som slutar i helvetets eviga strid. En berättigad existens kan det dock vinna, i den mån som det tjänar som organ för civitas Dei, d. ä. kyrkan. Endast så kan det uppnå sitt eget relativa mål: pax terrena, ty utanför gudsriket gifvas ej justitia och caritas, på hvilka denna pax terrena måste hvila; utanför gudsriket, d. ä. kyrkan, finnas blott skenbara dygder, som egentligen äro glänsande laster. Jordens furstar måste sålunda ej blott vara kristna utan ock vara kyrkans lydige tjänare. Här är präludiet till bullan ”Unam sanctam”. Staten är kyrkans tjänarinna. Det världshistoriska förloppet gaf stöd åt teorien. Då folkvandringarnas stormar bröto in öfver det romerska riket, var kyrkan den enda institution, som hade lifskraft nog att stå upprätt bland bränningarna. Hon blef de germanska folkstammarnas uppfostrarinna; för henne böjde sig segrarne i underdånighet. Roms biskop, representerande kyrkans fast slutna enhet, blef faktiskt Cäsarernas arftagare. Kristendomens världsförnekande religiositet hade i sig upptagit det romerska rikets tanke på världsherravälde. Sådana motsatser som den antika statens världs-

begär och kristendomens världsförsakelse voro i kyrkan upphäfda; hon förenade i sig båda motsatserna. Den romerska kyrkan var enheten af kristendom och klassiskt romardöme. ”Världsherraväldet var i viss mening också ett surrogat för världsförnekelsen. Så länge ej kyrkans asketiska lifsideal hunnit fullt genomföras i alla individer, måste världen behärskas för att ej stå hindrande i vägen för kyrkans mission [1].” Det timliga skall behärskas af det himmelskas idé; denna världen skall vara endast en transparang för det öfversinnliga. I denna fordran ligger kyrkans världsherravälde uttaladt, ty kyrkan är uppenbarelseformen för detta himmelska; hon är det öfversinnligas reala existensform, Kristi kropp. Allt det jordiska goda, som världsförnekelsen ville bringa det himmelska som ett offer, måste därför öfverlämnas åt kyrkan. Förnekandet af världen och riktandet af kyrkan voro sålunda de båda hvarandra ömsesidigt kompletterande formerna för fromhetens utöfning. Den transcendenta gudsstaten, historiskt förverkligad i den romerska kyrkan i hennes två så motsatta lifsformer, askesens (världsförnekelsens) och världsherraväldets, är slutresultatet af den gamla världens historia.

Den är ock så väl begynnelsepunkten som temat för medeltidens historia. I den mån har dock ej gudsrikets öfversinnliga idé hunnit förverkligas i den romerska kyrkan vid medeltidens ingång, att den ej står kvar för en efterföljande tid som idealet att sträfva till och problemet att lösa. I viss mån hade kyrkan fast-

---

[1]) Adolf Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 298.

mera efter folkvandringarnas slut åter att börja sitt eröfringståg genom Västerlandet i kamp för sina asketiskt-hierarkiska principers giltighet. I det afseendet var kyrkan i fråga om att underlägga sig den germanska världen visserligen gynnsammare ställd, att hon ej här såsom i antikens värld hade en gammal kultur emot sig att öfvervinna. Därför har kyrkan också först i den germanska folkvärlden lyckats att helt behärska det mänskliga lifvets alla gestaltningar. Men att denna seger ej var alltför lättvunnen eller med ett slag bragt till stånd, kan man lätt förstå, då man betänker, i hvilken skarp motsats den germanska folkkaraktären stod till kyrkans så väl asketiska som hierarkiska ideal. Då kyrkans lifsåskådning hvilade på en förnekelse af det sinnliga, befunno sig germanerna i sin episka hjälteålder och hängåfvo sig med full ungdomskraft åt den jordiska tillvarons njutningar; och lika konstitutiv auktoritetsprincipen var för den romerska kyrkan, lika egendomlig var för den germanska samfundsbildningen erkännandet af individens mest oinskränkta rätt. En första seger i sin kamp för den germanska världens underläggande vann kyrkan i upprättandet af det karolingiska kejsardömets universella teokrati — men visserligen blott en half seger. Karl den stores kejsardöme är ett försök till förverkligande af Augustini gudsstat. Kronan har upptagit den kristliga gudsstatens idé, men den har förbehållit sig själf ledningen af densamma. Gudsstatens öfversinnliga idé har dock ej sin jordiska representant i den världsliga staten utan i kyrkan; den världsliga statens ledning af gudsstaten strider mot dess

[illegible] statens jordiske härskare — det är medeltidens pol[illegible] [illegible].

I den helige Bernhards tidsålder, är [illegible] af denna konflikt redan i hufvudsak gifven, då är [illegible] [illegible] triumf. Kyrkan har segrande realiserat sitt universal-hierarkiska ideal. "Om någonsin i världen [illegible] herravälde öfver sinnena, så var det då" [1], [illegible] cluniacensermunk. Rudolf Glaber, skrifver: "Det var [illegible] sig kyrkans hvita drägt." Det är tiden efter Gregorius VII och hans kyrkoreformation, efter kyrkans seger i investiturstriden, med hvilken seger i [illegible] [illegible] och ting hafva underordnat sig kyrkan [illegible]. Det är den tidpunkt, då Cluniacensernas reformatoriska [illegible] tid fick sitt mest fullständiga uttryck. Askesen och världsherraväldet — dessa två hvarandra motsatta, [illegible] — behärskade i denna tidpunkt de västerländska folkens så väl yttre som inre lif. Kyrkan behärskade världen, i det hon förnekade densamma. Att [illegible] var att lefva för kyrkan. De [illegible] asketiska [illegible] [illegible] en hela personlighetens offer med dess alla materiella och andliga intressen på kyrkans altare, som de [illegible]

[1] Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. [illegible].

bära ett bortdöende från världen. Först i denna tids-
[illegible] ideal
till seger, kan kyrkan också göra gällande den fulla
konsekvensen af sitt asketiska humanitetsideal. Den
reformrörelse, som från Clugny utbreder sig i större och
större koncentriska ringar, innebär intet mindre än munk-
[illegible]
en för alla fullmyndiga kristna; från munken till
prästen, från prästen till lekmannen går detta sedliga
krāf. Cluniacenserreformen, korstågen med sina and-
liga riddarordnar och slutligen tiggarmunkarna med sina
tertiarier beteckna olika stadier i realiserandet af dessa
munkasketens universella anspråk. "Så har från den
högste till den lägste en världsåskådning kunnat utbre-
da sig, som skulle drifvit alla i kloster, om ej lifvets
elementära krafter varit starkare än själfva fruktan för
helvetet." [1])

Bestämdes öfverhufvud alla den medeltida världens
lifsförhållanden efter innebörden i den öfversinnliga
gudsstatens asketiskt-hierarkiska idé, så gäller detta i
all synnerhet om dess vetenskapliga verksamhet. Den
[illegible]
rande är hänförandet af vetandets objekt på den i
[illegible]
na. Man har ingen tanke på att lära känna världen
för dess egen skull utan för att — genom att fatta den
i dess relation till dess gudomliga upphof — nå fram
till en gudskännedom, som är ett närmande till det vi-
[illegible]

[1]) Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 296.

hetsbestämmelse. Medeltidens vetenskap har religionen till sitt ändamål, är alltigenom en kyrkans vetenskap. Härmed är dock icke uteslutet, att den är en vetenskap om världen. Teologi och metafysik äro för medeltidens tänkare som för den gamla kyrkans fäder begrepp, som från kristlig synpunkt sammanfalla. Förutsättningen för det vetenskapliga tänkandet är, att alla ting skola förstas från teologisk synpunkt, såsom därför också alla ting äro att återföra på teologien.[1] Häruti ligger först och främst grunden till den medeltida vetenskapens egendomlighet. Intager emellertid härutinnan medeltiden samma ställning som den gammalkristliga till vetenskapen, så skiljer sig dock åter medeltidens vetenskapliga arbete från den gamla kyrkans därigenom att det ej är dogmbildande. Medeltiden förefinner dogmat redan som ett fast slutet system, en oantastlig gudomlig auktoritet, som man endast har att pietetsfullt tillägna sig. Dels på föranledning af judendomens och hedendomens motsats — i apologetiskt och polemiskt intresse — dels af en i dess väsen inneboende drift att till klarhet och bestämdhet utveckla sitt eget själfmedvetande, hade kyrkan redan i de sex första århundradena i korrespondens med tidens världsmedvetande till ett fast dogmatiskt uttryck bragt sin religiösa åskådning. I lärans så väl som i författningens former träder kyrkan de germanska folken till mötes såsom en fast sluten enhet, så nödvändig för fyllandet af hennes uppgift att varda dessa folks uppfostrarinna. Den juridiska prägel, som romareandan tryckt på alla det kyrkliga lif-

[1]) Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 315.

vets gestaltningar i Västerlandet allt sedan Tertulliani dagar, hade till slut gifvit hennes bekännelse karaktären af en rättsordning, gjort den statutarisk och orubblig som en sådan. Det kan då egentligen ej vara tal längre om att arbeta på dogmat; i stället för produktionens tid träder samlandets och tillägnandets. Men själfva denna sträfvan att tillägna sig det traditionellt öfverlämnade dogmat förde i viss mån till en omgestaltning af detsamma. Detta tillägnande bestämdes nämligen af de medel, som härvid stodo till buds. Äfven dessa hade man med det färdiga dogmat fått från antiken. Det var den antika filosofiens systemer, med hvilkas tillhjälp dogmat i gamla kyrkan blifvit uppbyggdt, och som därför visserligen hade en viss samhörighet med detta, men som dock å andra sidan innehöllo elementer, som kunde blifva farliga för dogmat, hvilket gäller så väl om neuplatonismen som aristotelismen.[1]) Om än filosofiens uppgift för medeltidstänkaren endast var att intaga ställningen af en "ancilla theologiæ"[2]), att lämna bevisen för den kristna trons sanning, så att den i själfva verket skulle vara en apologetik för den kyrkliga dogmatiken, så blef dock dess inflytande på det dogmatiska material, som man med dess tillhjälp sökte tillägna sig genom att sönderdela och sammanfoga, genom att ur de disjecta membra i den traditionella kyrkoläran bilda ett helt, ej ett blott formellt. Det är tvärtom in i den medeltida världsåskådningens djupaste problem: världens och människans

[1]) Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 318.

[2]) Peter Damiani, Opera III, pag. 250.

förhållande till gudomen, som denna filosofi leder, och lösningen af ett sådant problem rör ej blott den dogmatiska formen, utan dogmat själft måste — äfven om den största reverens än iakttages för dess bokstafliga formulering — till sitt väsentligaste innehåll däraf modifieras. Härur är det som alla slitningar i medeltidens dogmhistoria uppkomma.

Vanligen härleder man deras uppkomst ur en enda stor motsats, motsatsen mellan skolastik och mystik. Det är emellertid Adolf Harnacks förtjänst att hafva fäst uppmärksamheten på oriktigheten i att draga en så skarp gränslinje mellan dessa två företeelser. Skillnaden mellan dem, menar han, är endast en mycket relativ; i grund och botten är det nämligen en och samma företeelse, som framträder i mångfaldiga gradationer, allt efter som det objektiva eller subjektiva intresset är det förhärskande. Den medeltida fromheten, som till sitt väsen är mystikens med askes förbundna kontemplation öfver jagets förhållande till Gud, drifver själf till tänkande öfver förhållandet mellan världen — af hvilken den tänkande bildar en del — och Gud. "Hvarest nu denna insikt sökes i ett mera uteslutande subjektivt intresse att förstå själens egna ställning till Gud, talar man om mystisk teologi; hvarest emellertid kunskapen om världens förhållande till Gud vinner ett mera självständigt objektivt intresse, talar man däremot om skolastisk teologi".

Om detta är än så riktigt och om man än endast med tvekan kan inrangera en Tomas Aquinas och en Hugo i motsatta läger, torde man väl dock kunna finna

en bestämdare och mera påtaglig skillnadsgrund mellan skolastik och mystik, om man aktar på den metod de hvar för sig följa för att tillägna sig det öfverlämnade dogmat eller nå den föresatta gudskunskapen. Den dialektiska metoden är härvidlag lika egendomlig för skolastiken, som det för mystiken är karaktäristiskt att söka nå gudskunskapen på den intuitiva åskådningens väg. För så vidt det är för mystiken egendomligt att träda ut ur sig själf och försänka sig i gudomen, så erbjuder mystiken en skarp kontrast mot det diskursiva tänkandet, som, då det för det tänkande subjektet objektiverar det tänkta, går i en helt motsatt riktning än mystikens sammansmältande af tankens subjekt och objekt.

Emellertid hafva ej de dogmatiska stridigheter, som förekomma under medeltiden, sin grund i denna motsats. De framgå ur olikformigheten mellan åtskilliga af de faktorer, som verkat bestämmande på gestaltningen af medeltidens vetenskapliga arbete, ur motsatser, som redan förefunnits i det från antiken öfverlämnade materialet, i all synnerhet ur de skiljaktiga filosofiska åskådningar, af hvilka man betjänade sig vid begrundningen af den kyrkliga traditionen. Det fanns dessutom inom själfva denna kyrkliga tradition mellan kyrkofäders olika yttranden motsatser, som — förut opåaktade — framträdde desto skarpare, ju mera man fördjupade sig i källorna och med dialektisk lust sönderdelade och åter sammanställde traditionens innehåll. Hvad beträffar filosofiens inflytande på den dogmhistoriska utvecklingen, så är det härvid först att märka, att i skola-

stikens tidigare skede ett egentligt filosofiskt system, en genomförd världsåskådning icke är för handen [1]. Visserligen är ej heller för Västerlandet neuplatonismens mysticism främmande; man äger den i de pseudodionysiska skrifterna, som Johannes Scotus Erigena öfversatte och på hvilka hans eget panteistiska system var baseradt, och hos Augustinus. Men hvad först Scotus Erigena och hans arbete för införandet i Västerlandet af de dionysiska skrifterna angår, så var han en alltför isolerad och i sin samtid oförstådd företeelse för att öfva något väsentligt inflytande på dess kultur eller ens vinna hemortsrätt bland dess tänkare, och hos Augustinus åter förekommer neuplatonismen ej i den självständiga ställning, att man kan säga att den såsom system blifvit af honom öfverlämnad; den är där tillstädes såsom en af de många trådar blott han brukar till inslag i väfven. Ägde man än icke ett fullt utfördt filosofiskt system, så ägde man dock i stället enskilda filosofiska satser — platonska och aristoteliska — bevarade framför allt hos Boetius, men äfven hos andra samlare och excerpister ur de klassiska autorerna såsom Capella, Cassiodorus m. fl. Boetius är emellertid hufvudkällan; ur hans bearbetningar af Porfyrii kommentar till Aristoteles och af hans egna liknande arbeten öfver denne filosof hämtar medeltiden långt in i tolfte århundradet all sin kännedom om dennes filosofi, en kännedom, som dock väsentligen inskränker sig till logiken, fastän i sammanhang med vissa punkter i denna äfven enskilda metafysiska frågor komma under debatt. Så utspann

[1]) S. M. Deutsch, Peter Abälard, sid. 96.

sig redan i medeltidens tidigare skede, i den karolingiska epoken, såsom Prantl visat i sin Geschichte der Logik im Abendlande, ur detta sysslande med Porfyrii och Boetii skrifter striden om universaliefrågan.

Det var således icke ur någon egen själfständig tanke i medeltiden denna strid ledde sitt ursprung. Det var det traditionella stoffet, antikens tankar, fortplantade i skolans former, som man noggrannare fattade i sikte, och härigenom föranleddes till en bestämdare partiställning, till hvilken grunden alltså låg i traditionen själf. Det var nämligen två frågor, som vid bedrifvandet af den vanliga skollogiken måste tränga sig på en. Den första, som Boetius själf vid öfversättandet af ifrågavarande ställe hos Porfyrius kallar prima quæstio, afser huruvida universalierna, d. ä. släkt- och artbegreppen, besitta en verklig andlig substantialitet och äro okroppsliga, eller om de föreligga i konkret kroppslig existensform. Denna fråga rör motsatsen mellan platonismen och aristotelismen. Ända till början af det tolfte århundradet har den förra, den s. k. platonska realismen, varit den förhärskande. Man kan lätt förstå, att för medeltidens hela andliga riktning, som behärskades af föreställningen om det öfversinnliga gudsrikets idé, för hvilken jorden endast hade betydelsen att utgöra en transparang, skulle denna idealistiska världsåskådning ligga närmre än den aristoteliska empirismen, hvilkens "individuella substans" ej var lätt att förstå för den betraktelse af naturen, som ej blott såg denna alltid i sammanhang med läran om syndafallet, utan rent af identifierade sinnlighet och det onda. Det är visserli-

gen ur denna platonska världsåskådning, som dogmat vuxit fram, men icke desto mindre innehöll den elementer, som voro farliga för dogmats bestånd. Det är egendomligt för den på denna filosofiska basis hvilande teologien att utgå från tron; credo ut intelligam — Augustini ord — är dess lösen, men det är ock för den egendomligt, att den "flyger högt öfver" dogmat [1]). Historien sublimeras, den blir endast ett skuggspel; dogmat självt, som bildar utgångspunkten för tänkandet, sublimeras åter medelst allegorien af detta samma tänkande för att lämna rum allenast för begreppet om gudomen som den absolut oföränderlige, i hvilken — såsom inbegreppet af allt varande, i det han innesluter i sig idévärldens existens — alla de historiska fakta, på hvilka dogmat hvilar, neutraliseras. Det är en egendomlig roll Plato och Aristoteles spela i medeltiden. Den är nämligen konträrt motsatt den de spela i den grekiska filosofiens historia. Den platonska filosofien hade förlagt tingens substantiella vara till idévärlden, och från denna synpunkt kan den genom den skarpa gräns den härigenom drager upp mellan timlighet och evighet, desto starkare häfda den högsta idéns transcendens. Den platonska realismen däremot gifver denna idealism en panteistisk vändning, i det att den med bortseende från denna gränslinje mellan idévärlden och företeelsernas värld framför allt betonar det enhetliga sammanhanget mellan tingen såsom sammanfattade i och omslutna af den högsta idén, hvilkens immanens i

[1]) Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 322.

allt varande sålunda blir hufvudsynpunkten. Den aristoteliska filosofien förlägger just i motsats till den platonska transcendensen det substantiella varat i tingens konkreta gestaltning, medan däremot medeltidens användning af Aristoteles åsyftade att hålla tänkandet tillbaka från panteismens afgrund genom att häfda de konkreta och individuella tingens substantiella karaktär såsom självständigt existerande gentemot gudomen, hvarigenom dennes transcendens framhäfves.

Den andra frågan afsåg ursprungligen det mänskliga språkuttrycket. Boetius hade helt naivt uttalat sig härom, i det han säger, att tingen (res) fattas i begreppets form af förståndet (intellectus), men ordet (vox) betecknar begreppet, hvarför, då alla satser bestå af begreppsbetecknande ord, logiken (*κατηγορίαι*) har till uppgift att handla om dessa tingens namn och ordbeteckningar (de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus [1]). I och för sig har denna uppfattning visserligen intet att skaffa med den förutnämda motsatsen mellan Plato och Aristoteles, ty att begreppen hafva sitt uttryck i ord måste ju af alla filosofiska skolor i lika måtto vinna erkännande. Det låg emellertid nära till hands att på denna punkt identifiera signum och res significata — ordet och tanken — och att så komma till den åskådningen, att de allmänna begreppen öfverhufvud icke voro annat än nomina — voces. Denna åsikt, som i skolastiken betecknas med nominalism, framträder såsom den starkaste aristoteliska

[1]) Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, B. II, Abschnitt XIII.

motsats mot den platonska realismen, då den genom förnekande af all begreppens realitet kraftigast häfdar de individuella konkreta tingens substantialitet. I grunden är härmed upplösningen gifven för den medeltida världsåskådningen med dess förnekande af den konkreta, timliga världen och utgångspunkten gifven för den moderna världsaskådningens empirism. Man kan således i medeltidens behandling af universaliefrågan, som utgör på en gång dess kunskapsteoretiska och ontologiska problem, särskilja tre olika grunduppfattningar, som dock ej stå så skarpt fixerade mot hvarandra, att de ej tillåta kombinationer och nyanseringar, hvarför också på flera punkter strid yppat sig, om en och samma företeelse rätteligen bör inrangeras under den ena eller andra af dessa grupper. Skillnaden mellan dessa tre: den platonska realismen, den aristoteliska och nominalismen, betecknas af formeln: universalia ante res, in rebus och post res.

Om än det först är i det elfte århundradets slut som denna motsats mellan de filosofiska skolorna bjärtare framträder, då striden mellan dem, öfverflyttad på teologiens fält, får en betydelsefullare karaktär, så är det lika fullt oriktigt, då man betecknar Roscellin, Abälards lärare, såsom nominalismens upphofsman[1]). Med nödvändighet måste dessa olika riktningar framkomma

[1]) Otto af Freisingen betecknar honom så (se Fr. Nielsen, Kirkehistorie II, sid. 585 anm. 5), och det har sedan länge varit vanligt äfven i filosofiens historia (ex. H. Ritter) att så beteckna honom, tills Hauréau och Prantl uppvisat nominalismens tidigare ursprung.

ur det logiska skolmaterialet, så fort man blott börjar att djupare arbeta sig in i detta. Så är redan fallet i det nionde århundradets slut. Vid Karl den skalliges hof lefde Scotus Erigena. Han står på gränsen mellan en tid, då man ännu hade naiveté nog att i ett skolkompendium sammanföra motsägande åskådningar, och en tid, då motsatsen genom reflektionen framträder klart medveten. Så förekomma visserligen dessa olika uppfattningar hos honom förbundna; i den exklusiva betydelse, i hvilken man ett par århundraden senare talar om nominalister och realister, är Scotus därför intetdera, men han är den förste, hos hvilken man kan uppvisa den nominalistiska motsatsen mot realismen. Utförande den pseudodionysianska mystikens panteism i extrem, är han i fråga om tingens ontologiska grund platonsk realist, medan han i kunskapsteoretiskt afseende däremot är nominalist. I ännu bestämdare form framträder nominalismen hos Rhabanus Maurus och hans lärjunge, Erik af Auxerre hvilka uttryckligen beteckna universalierna endast såsom en predikativ utsaga, genom hvilken ingen substantiell sakbeteckning gifves [1]. Den platonska realismen åter representeras samtidigt af Remigius af Auxerre, som samlade kring sig många lärjungar — och det saknas åtminstone å nominalisternas sida ej polemiska hänsyftningar på motståndarne [2]. Redan vid nionde århundradets slut föreligger således denna söndring mellan olika filosofiska

[1] Prantl, sid. 41 ff.
[2] Prantl, sid. 44.

åskådningar, som man länge brukat förlägga först till elfte århundradets slut. Den karolingiska kulturepoken kan emellertid snarare kallas ett förspel till än en första akt af medeltidens kulturhistoria. Utvecklingskedjan är liksom afbruten. Om än något enstaka, dunkelt spår till förbindelse mellan nionde och elfte århundradets vetenskapliga lif snarare låter sig ana än upptäcka, så saknas dock framför allt en kontinuerlig stegring af detta vetenskapliga lif. Desto mera öfverraskande finner man då denna virtuositet i dialektik, som möter en strax i början, då ridån så att säga åter går upp efter seculum obscurum. Så mörk, som man vanligen föreställer sig, kan således icke denna sekelnatt hafva varit; denna dialektiska färdighet måste hafva utbildat sig under den, den karolingiska epokens vetenskapliga arbete måste hafva fortlefvat, äfven om spåren däraf äro utplånade och vi ej kunna uppvisa de förbindande leden. Det är af sysslandet med den aristoteliska logiken man lärt denna dialektiska konst, men det är derföre icke riktigt att rätt och slätt identifiera dessa dialektiker med nominalister. En käck självförtröstan och en högmodig arrogans utmärkte dem och dref dem att uttala och försvara med sin dialektiska konst satser, som måste förefalla stötande och för den kristna tron nedbrytande för de mera pietetsfulla af kyrkans män, vare sig dessa ej själfva voro skolade i denna dialektiska konst eller — som en Anshelm — i dess användning eftersträfvade mera ett positivt resultat i den dogmatiska begreppsutvecklingen än en vetenskaplig tornering. Men att dessa satser icke samt

och synnerligen ledde sitt ursprung från den nominalistiska doktrinen och att därför splittringarna inom medeltidens dogmhistoria icke kunna helt enkelt rubriceras under motsatsen realism och nominalism, gifver en närmare undersökning af dem vid handen. Såsom det gafs en mängd nyanseringar inom dessa filosofiska riktningar [1]), så förekommo också kombinationer och försök till utjämnande mellan bådadera. En och samma dialektiker kunde således, på samma gång han gjorde gällande aristoteliska och nominalistiska satser, i grunden eller till stor del af sitt tänkande stå på samma platonskt-realistiska basis som motståndarna, och föranledningar till konflikter kunde gifvas lika väl på grund af den olika utsträckning och det olika sätt, på hvilket man lät denna platonskt-realistiska åskådning influera på gestaltningen af dogmat, som på grund af motsatsen mellan realismen och nominalismen. Emellertid får strax ifrån början i elfte århundradet — allt ifrån Roscellins användning af den nominalistiska uppfattningen på treenighetsläran — nominalismen för kyrkans män stämpeln af något misstänkt, något mot den kristna kyrkan fientligt, och hvilka åsikter, divergerande från det traditionellt häfdvunna, än af dialektikerna med djärft öfvermod framkastas, är man från detta håll alltid färdig att tillskrifva dem den nominalistiska ståndpunkten, äfven då deras åsikter i själfva verket stamma från ett helt annat håll [2]).

---

[1]) Prantl II, sid. 118.

[2]) Jfr Ad. Harnack, Dogmengeschichte III, sid. 325 ff.

Kan man således icke analysera alla kontroverser inom medeltidens teologi genom att helt enkelt hänföra dem till denna motsats mellan realism och nominalism — men är det å andra sidan icke dess mindre sant, att i det från antiken bevarade filosofiska skolmaterialet och den bearbetning man gör af detta, finnas djupa rötter för söndringarna på det teologiska området — så är det desto mera af nöden att för undersökningen af Bernhards och Abälards olika teologiska ståndpunkt och den däraf föranledda konflikten mellan dem närmare skärskåda deras ställning till de stora filosofiska problem, som sysselsatte medeltidens tänkare.

I. Bernhards och Abälards filosofiska ståndpunkt.

Teologi och metafysik äro vida mera samhörande begrepp, än man i den nyaste teologien vill erkänna[1]). Om man sätter religionens betydelse i att genom föreställningen om öfverjordiska makters bistånd höja människan öfver världen[2]), så följer redan häraf en korrespondens mellan gudsmedvetande och världsmedvetande, i det föreställningen om den makt, af hvilken man väntar sig befrielsen, måste få sin färg af den föreställning man har om det, hvarifrån man önskar befrielse, d. ä. världen. För öfrigt är detta samband något allmänt erkändt, då det talas om en "religiös världsåskådning." I denna betydelse och utsträckning fattad, är det emellertid ej på denna punkt afsikten att behandla Bernhards och Abälards filosofiska ståndpunkt; så fattad, skulle den vara alltför oupplösligt förbunden med deras teologi för att, såsom meningen här är, kunna med bortseende från denna behandlas såsom en preliminärfråga. En så konstitutiv fråga som förhållandet mellan tro och vetande är för medeltidsteologernas världsåskåd-

[1]) Jfr Ritschl, Theologie und Metaphysik.

[2]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, sid. 18.

ning, skall här ej afhandlas; endast universaliefrågan skall här komma i betraktande, då ställningen till denna å ena sidan i många fall innebär förklaringen af en medeltidsteologs dogmhistoriska ståndpunkt, medan den å andra sidan kan skärskådas utan hänsyn till denna. Det är emellertid kring Abälard hela hufvudintresset på denna punkt knyter sig. I filosofiens historia har Bernhard icke spelat någon roll. Abälard intar däremot här en så dominerande ställning, att exempelvis Prantl med hans framträdande låter en helt ny epok i logikens historia taga sin början.

Abälards lärare i filosofi voro Roscellin och Vilhelm af Champeaux, som hvar för sig beteckna yttersta motsatsen i den filosofiska partisöndringen. Ifrån den förmedlande ståndpunkt, som Abälard själf intager mellan nominalism och realism, bekämpar han båda dessa sina lärare. Han är också hufvudkällan för vår kännedom om deras åskådning. Om Roscellin påstår Abälard, att hans åsikt varit, att intet ting består af delar, utan delbegreppet är något rent subjektivt, hör till orden blott [1]. Betraktar man nämligen en vägg såsom en del af huset, så skulle — då huset själft ej är annat än väggar, tak och grund — väggen vara en del af sig själf, hvilket är absurdt.[2] Då Anshelm, som med stor hätskhet bekämpar Roscellin och på honom uppfunnit

[1]) Abælard, Dialectica, pag. 471, ed. Cousin: Fuit autem, memini, magistri nostri R. tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.

[2]) Jfr därsammastädes forts.

namnet "dialektisk kättare", beskyller honom för att icke anse de allmänna substanserna för annat än "flatus vocis" och att han icke inser, att begreppet människa är något annat än den enskilda människan, [1]) så innebär detta samma subjektivistiska åskådning, som framträdt i fråga om delbegreppet, såsom Abälard refererat densamma, [2]) att nämligen endast det individuella äger en objektiv, konkret existens, medan art- och släktbegreppen blott föreligga subjektivt i de mänskliga orden. Tillämpad på det kyrkliga dogmat, ledde emellertid denna nominalistiska doktrin till betänkliga konsekvenser, i det Roscellin härigenom fördes till en triteistisk uppfattning af treenighetsläran, liksom i den gamla kyrkan Johannes Philoponus fördes till en sådan, då han företog sig att med aristotelisk logik bearbeta det ur en platonsk världsåskådning uppvuxna dogmat. Anshelm betecknar nämligen säkerligen med rätta såsom Roscellins åskådning, att i Gud äro tre separata personer, liksom tre änglar, så att man skulle kunna tala om tre Gudar, om språkbruket tilläte det [3]). Förhållandet mellan *οὐσία* och *ὑποστάσεις* i gudomen är här fullt konsekvent i öfverensstämmelse med förhållandet mellan begreppet människa och den enskilda människan, uppfattadt efter denna nominalistiska åskådning. Emellertid misskrediterar sig nominalismen just härigenom så för kyrkans män, att de i långa tider i denna

---

[1]) Jfr Prantl, sid. 79.

[2]) Att bestämma skillnaden mellan Roscellins och Abälards egen åskådning är härvidlag icke utan svårighet (jmfr. sid. 40).

[3]) Jfr Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, sid. 29.

ensamt se en rot till alla villfarelser och blifva blinda för att en fara i lika grad hotar det kyrkliga trosbegreppet från det rakt motsatta håll, som Vilhelm af Champeaux representerar. Den realistiska opposition mot Roscellin, som Anshelm för fram, skulle i och för sig i en filosofiens historia vara för värdelös att beakta, men måste såtillvida för en dogmhistorisk betraktelse stå i förgrunden, som den, på sitt sätt kan anses som en inledning till medeltidsskolastikens vetenskapliga tänkande. Därvid ligger dock dess betydelse mera i intentionen än i det sätt, hvarpå denna genomföres. Anshelms filosofiska ståndpunkt är nämligen såtillvida typisk för skolastiken, som den bestämmes af uppgiften att rationellt begrunda kyrkans tro, hvari skolastikens hela vetenskapliga program är gifvet. Dialektikens konst begagnar han sig fullt så mycket af som den af honom förkättrade motståndaren, men huru oskickligt han handskas med den, visar bäst hans skrift "Dialogus de grammatico", hvilken icke är annat än den oförnuftigaste lek med af Boetius inlärda lärosatser under bemödande att uppfinna och åter lösa svårigheter, där ingen annan människa kan finna sådana [1]). Hans s. k. ontologiska bevis gifver också ett talande vittnesbörd om hans oförmåga som logiker. Han supponerar tänkandets innehåll såsom objektiv realitet, men söker på samma gång bevisa dess objektivitet utur tänkandet självt, hämtar således bevisgrunden från det antagande han skulle bevisa. På samma sätt som han bevisar Guds, den högsta idéens, existens, skulle man kunna

---

[1]) Jfr Prantl., sid. 89.

bevisa den reala existensen af alla samtliga platonska idéer, såsom Gaunilo mot honom anmärker, att hans ontologiska bevis går lika mycket ut på existensen af en obetingadt fullkomlig ö[1]). En ojämförligt mera framstående målsman för realismen är då Vilhelm af Champeaux. Abälard har bekämpat äfven denne sin lärare och berömmer sig af att hafva så grundligt vederlagt honom, att han tvingats modifiera sin uppfattning, men härigenom mistat så mycket i anseende som lärare, att nästan alla hans lärjungar lämnat honom och öfvergått till Abälard[2]). Såsom hans ursprungliga åsikt angifver Abälard, att universalierna på ett väsentligt sätt (essentialiter) varit inneboende i alla under dem fallande individer, hvadan mellan dem ingen väsentlig skillnad bestode, utan skillnaden mellan dem endast berodde på tillfälliga bestämningar[3]). Abälard vederlade honom genom att uppvisa, att konsekvensen af denna åskådning skulle leda till det påståendet, att alla substanser vore en och samma substans[4]), hvarigenom han föranleddes att förändra sin ståndpunkt därhän, att han nu medgaf, att icke ett och samma universale vore till hela sitt väsen i de under detsamma hörande indi-

---

1) Prantl, sid 86.

2) Ep 1; kap. II, pag. 4—5. Ed. Cousin.

3) Ep. 1; kap. II, pag. 5. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis individuis inesse astrueret; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

4) Jfr Abælard, Gloss. super Porphyrium, pag. 758, ed. Cousin.

viderna inneboende, utan att i individerna funnes ett åtskillnadslöst likartadt, men ej identiskt gemensamt[1]).

Hvilken ställning intaga emellertid Bernhard och Abälard i denna filosofiska partisöndring? Redan såtillvida en högst olika, som den ene är den mest centrala företeelsen i medeltidsfilosofiens historia, medan den andre däremot gent emot filosofien dels principiellt intager en afvärjande ställning, dels — då han i sin ortodoxa ifver att bekämpa de dialektiker, i hvilka han ser trons fiender, nödgas inlåta sig på deras spekulationer — med bortseende från det rent logiska intresset strax för frågan öfver på det dogmatiska området uteslutande betraktande, hvilken ställning en sådan dialektikers uttalade åskådning intager till kyrkans formulerade trosnormer. Den roll Bernhard i detta afseende spelar i medeltiden påminner ganska mycket om Epiphanii i gamla tidens kyrka. En ärlig förkämpe som denne för kyrklig tro, är han också liksom denne i ej ringa mån rättrogenhetszeloten, misstänksam från början mot hvarje företeelse, som framgår ur dialektikernas leder, vid en vink blott, från hvem det vara må, färdig att slå ned på och — om han ej mäktar med rationella grunder — så genom sin personliga auktoritet tillintetgöra densamma. Belysande tjänar med afseende härpå

[1]) Abælard, Ep. 1, cap. 2, pag. 5, forts. på föreg. Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Ist. f. indifferenter läsa Hauréau och Prantl individualiter, men Deutsch uppvisar genom jämförelse med ett fragment från Vilhelm af Champeaux att indifferenter måste vara rätta läsarten (S. M. Deutsch, Peter Abälard, sid 103, anm. 2).

till en karaktäristik af Bernhard följande yttrande om honom af Otto von Freisingen: "Denne abbot var, såväl till följd af kristlig fromhetsifver (ex christianæ religionis fervore) som på grund af en honom till natur vorden foglighet (naturligen med hänsyn till angifvarna) något lättrogen (ex habitudinali mansuetudine quodammodo credulus), så att han afskydde lärare, som litande på en världslig vishet alltför mycket voro fästade vid mänskliga förnuftsgrunder, och så att, om något emot den kristna tron stridande förtaldes honom om sådana, gaf han det strax gehör" [1]). Bernhards afvisande ställning till filosofien — enkannerligen dialektiken — framgår bland annat ur ett par ställen i hans Sermones. I hans Sermo III in die Pentecostes ställer han sålunda gent emot hvarandra filosofer och "dem, som äro af den hel. Andes skola, hvarest man lär godhet, lydnad och vishet, men icke därför, att man förvärfvat sig insikt i Platos spetsfundigheter eller Aristotelis finter". Egendomligt är också, att han som skillnadsgrund mellan dessa uppställer det olika målet för deras kunskapssträfvande, i det de förra i ett rent teoretiskt intresse söka insikt i tingens väsen och lagar, medan de senares syfte är det religiöst praktiska att lära känna tingens betydelse i Guds rikes hushållning [2]).

[1]) Se Neander, Der heil. Bernhard und sein Zeitalter II, sid. 136.

[2]) Sermo III in die Pentecostes. "— — — — legimus tamen nonnullos quandoque fuisse, quibus summum studium fuit, atque unica sollicitudo, modum et ordinem investigare factorum, adeo ut plerique non modo utilitatem rerum perquirere dissimulaverint, sed et ipsas magnanimiter spreverint, cibo parvissimo et vilissimo contenti. Ipsi quidem sese philosophos vocant, sed a

Det skulle emellertid vara att gifva en falsk och ensidig bild af Bernhard att — på grund af hans både uttalade och i handling genom dialektikernas bekämpande bevisade oppositionella ställning gent emot en som han ansåg för kyrklig tro och kyrkliga lifsintressen likgiltig filosofisk forskning — teckna honom som den fanatiske motståndaren till en allmän kulturell utveckling. Det må vid bedömandet af hans kyrkliga zelotism ej förbises, att den till stor del framkallades af dialektikernas djärfva öfvermod, af deras lust att utmana den traditionellt kyrkliga riktningens män genom framkastande af djärfva antiteser, af hela den profana ton, i hvilken de talade om trons mysterier, af det öfverlägsna förakt, med hvilket de sågo ned på motståndarna såsom obskuranter. Deras verkliga ställning till kyrkan och kristendomen må hafva varit hvilken som helst — det positivt kristliga hos dem må, djupast skådadt, i själfva verket kunna hafva varit än så öfvervägande deras neologiska intresse — den roll de företrädesvis älskade att spela var dock "des Aufklärers", deras háll-

nobis curiosi et vani rectius appellantur. Successerunt viri prudentiores, qui nimirum et quæ facta sunt et quomodo facta sunt transilientes, intenderunt aciem mentis, ut ad quid facta sunt viderent. — Hi sunt spirituales viri, sic utentes hoc mundo tamquam non utentes, sed in simplicitate cordis sui quærentes Deum, ne illud quidem magnopere vestigantes, quonam modo mundialis hæc machina volveretur. — Gaudeo vos esse de hac schola, de schola videlicet spiritus, ubi bonitatem et disciplinam et scientiam discatis et dicatis cum sancto: super omnes docentes me intellexi. Quare? inquam. Nunquid quia Platonis argutias, Aristotelis versutias intellexi, aut ut intelligerem laboravi? Absit inquam, sed quia testimonia tua exquisivi. —

ning och ton dennes; och om en modern forskare sådan som Reuter däraf föranledts att ensidigt se dem endast från denna synpunkt med misskännande af det positivt kyrkliga och kristliga, som verkligen fanns hos dem, så torde det vara mindre förvånande, att en Bernhard gjort sig skyldig till detsamma. Bernhard ville emellertid ej själf anses såsom en föraktare af vetenskapen. I den 36:te af sina Sermones öfver Höga visan yttrar han sig öfver sin ställning till vetenskapen sålunda: "Jag kan måhända alltför mycket synas förakta vetandet, tadla de lärde och förhindra studiet af vetenskaperna. Det vare fjärran. Jag vet väl, huru stort gagn kyrkan haft och har af sina lärde, vare sig till vederläggning af motståndarna eller till undervisning af de okunniga [1]. Och fortsätter han: "All vetenskap är god i sig själf, då den är stödd på sanningen, men *du*, som med fruktan och bäfvan måste skynda för tidens korthets skull att verka din salighet, sök först att lära känna det, som du känner stå i närmre förhållande till din salighet. Skrifva då icke kroppens läkare ett visst mått före i att intaga födan, hvilket som skall tagas före, senare och i hvilket mått? Ty fastän det står fast, att den föda Gud skapat är god, så gör du den för dig icke god genom att icke iakttaga något mått och någon ordning vid dess intagande. Hvilken är nu rätta arten af vetande? Ingenting annat än att du vet, i hvilken ordning, med hvilken ifver, i hvilken afsikt du bör lära känna allt. I hvilken ordning? Det först, som mera tjänar till frälsning. Med hvil-

[1]) Bernhard, Super Cantica Cant. Sermo XXXVI.

ken ifver? Det ifrigare, som mera tjänar till att upptända kärleken i dig. I hvilken afsikt? Icke till fåfäng ära eller nyfikenhet eller något sådant, utan till din och nästans uppbyggelse. Ty det gifves folk, som sträfva efter vetande för dess egen skull — det är skamlig nyfikenhet; andra sträfva dock efter vetande för att uppbygga — det är kärlek, eller för att uppbyggas — det är vishet". Det är, som vi se, det religiöst praktiska syftemålet, som är det bestämmande för Bernhards ställning till vetenskapen; en forskning för vetandets egen skull, af ett rent teoretiskt intresse är i hans ögon endast skamlig nyfikenhet. Häraf är hans ställning till de logiska partistriderna på förhand gifven — problemet Plato eller Aristoteles gafs ej för honom [1]). Deum et animam scire cupio, nihilque plus nihilque omnino" — grundackordet i Augustini spekulation som i hans fromhet är också mottot öfver Bernhards ställning till vetandet. Den ifrågavarande Sermon af Höga visan afslutar han med att framhålla, att det sanna vetandet består i att från självbetraktelsen af egen skröplighet höja sin blick till betraktelsen af den gudomliga barmhärtigheten. Spekulationen är emellertid ej utesluten därmed, att det mänskliga vishetssträfvandet stannar inom ramen af det religiösa förhållandet mellan människan och Gud. Ur Augustini fromhet har en kristlig filosofi framvuxit. Framsprungen ur den religiösa känslans djup och af denna känslas svallningar fortfarande buren, är denna filosofi, om den skadar själen alltför isolerad, utan samband med

[1]) Jfr föregående Sermo in die Pentec.

de yttre erfarenheternas och historiens värld utsatt för faran att förlora sig i känslans obestämda dunkel. Här mötes denna kristliga känslofilosofi och Plato, den ideella längtans filosof. Det är också intet tvifvel om att Bernhard, om icke hans religiöst praktiska ståndpunkt ställde honom utanför de logiska partierna, skulle tillhöra den platonskt-realistiska gruppen.

Af en helt annan betydelse är Abälards ställning till dessa filosofiska problem. Ej blott därför, att hans "Dialectica" jämte arbeten af Johannes v. Salisbury äro så godt som de enda källskrifter vi äga angående dessa logiska kontroverser under förra hälften af medeltiden. Ej heller anse vi, att hans betydelse härutinnan förminskas däraf, att han — såsom Prantl uppvisar — lika litet som någon af hans samtida är en verkligt självständig forskare på detta område än mindre framlägger en egen filosofisk åskådning. De nya impulser till lösandet af medeltidens kunskapsteoretiska problem, som utgå från honom, bero nämligen äfven de på en af det traditionella skolmaterialet gifven föranledning[1]. Att härför påstå, att han — oafsedt huru framstående hans verksamhet varit på det teologiska området — på logikens dock icke bevisat sig självständigare än hundra andra bland hans tids dialektiker[2], torde dock vara förhastadt, då i hvarje fall det fynd han gjort i

[1]) Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande II, sid. 174) visar, att hans egendomliga inlägg i universaliefrågan beror på att han framdragit till beaktande ett ställe i Boetii öfversättning af Aristotelis "De interpretatione".

[2]) Jfr Prantl, sid. 161.

Boetii aristoteliska skrifter innebär en enastående och för medeltidsvetenskapen betydelsefull lösning af den filosofiska kontroversen mellan realism och nominalism. Om det än är svårt, kanske rättare omöjligt, att af den lösning han gifver af denna motsats hämta klarhet öfver alla hithörande frågor, och om än stora luckor lämnas öfriga här [1]), så är dock genom den förmedling han försöker mellan platonismen och aristotelismen grundvalen gifven för den världsåskådning, som bildar den filosofiska basis för medeltidens skolastik [2]).

Emellertid erbjuder det ej ringa svårighet att distinkt klargöra Abälards filosofiska ståndpunkt. Oafsedt att hans försök att mellan nominalism och platonsk realism intaga en förmedlande ställning visserligen till afsikten tydligt framträder, men i fråga om det vetenskapliga genomförandet på många punkter erbjuder mycken oklarhet och saknar tydlig precision, förefinnas därjämte hos honom helt motsatta yttranden. Så äro till att börja med hans omdömen om den dialektiska vetenskapens värde och betydelse af helt motsatt art. Hans ställning till dialektiken påminner härvidlag mycket om den ställning gamla kyrkans apologeter intogo till den hedniska filosofien, då dessa än vid sin rationalistiska uppfattning af kristendomens väsen såsom uppenbarelsen af mänsklighetens allmänna förnuftsinnehåll så godt som likställde denna filosofi med kristendomen, än åter i filosoferna sågo kristendomens argaste fiender, af dämoner

[1]) Se S. M. Deutsch, Peter Abälard, sid. 106 ff.

[3]) Jfr Thomasius, Dogmengeschichte II, sid. 57 och Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 327.

besatta. Denna motsats i Abälards ställning till dialektiken är visserligen delvis en motsats mellan en tidigare och senare period af hans teologiska verksamhet, hvar för sig representerad af hans två viktigaste arbeten: Theologia christiana och Introductio ad theologiam. Dock gäller detta icke i högre grad, än att på båda dessa stadier denna motsats väsentligen kvarstår, äfven om hufvudintresset i Theologia christiana är dialektikernas bekämpande, medan det i Introductio däremot är att inskärpa betydelsen af den dialektiska vetenskapen för kyrkans vetenskapliga arbete. I det senare fallet sluter han nämligen lika litet fred med dialektikens koryféer, som han i förra fallet genom sin polemik mot deras sofistiska öfvermod i förhållandet till den kyrkliga tron vill utesluta dialektikens värde för den kyrkliga vetenskapen. Den rationalistiska prägel, som Abälards teologi utan tvifvel har — om än icke i den mån man oftast velat tillskrifva densamma — beror företrädesvis på detta hans framhäfvande af dialektikens betydelse för teologien[1]). Han går så långt i sitt värderande af dialektiken, att han

[1]) I inledningen till andra boken af Introductio, där han försvarar, att han ur filosofernas meningar lika väl som ur de heliga skrifterna hämtat auktoritativa stöd för den kristna tron, åberopar han sig för sin åsikt om dialektikens betydelse särskildt för skriftutläggningen på Augustinus, och i Theologia christiana återfinna vi ett likalydande parallelställe. Introd. pag. 67, ed. Cousin: Unde et B. Augustinus, cæteri quoque doctores ecclesiastici, seculares quoque artes, atque ipsam quoque dialecticam præcipue sacræ Scripturæ admodum necessariam perhibent. Adeo namque prædictus doctor lib. II de Ordine, dialecticam commendare ausus est, ut eam solam scientiam esse profiteri videatur, etc. Jfr Theol. christ. pag. 440. — Jämväl Introd. pag. 68:

med anledning af det rent språkliga sammanhanget mellan logik och det grekiska ordet *λογος* härleder dess ursprung ur den gudomliga *λογος* själf, hvarvid man föres att tänka på apologeternas lära om *λογος σπερματικος*[1]. Å andra sidan saknas icke i all synnerhet i Theologia christ. de häftigaste utfall mot dialectici. De äro att betrakta som den kristna trons fiender, sanningens motståndare, dessa dialectici, som mera stödja sig på peripatetikerna än på den heliga skrift[2]. Huru mycket nämligen än Abälard upphöjer dialektikens och filosofiens betydelse och hvilket rykte han än därför fått som rationalist,

Sed disputationis disciplina ad omnia genera quæstionum quæ in sanctis libris continentur plurimum valet.

[1]) Invectiva in quemdam ignarum dialectices pag. 698, ed. Cousin: Quum ergo Verbum patris Dominus Jesus Christus *λογος* græce dicatur, sicut et *σοφια* patris appellatur: plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia quæ nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quamdam a *λογος* logica sit appellata: et sicut a Christo Christiani, ita a *λογος* logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur philosophi, quanto veriores sint illius sophiæ superioris amatores.

[2]) Theologia christiana, pag. 448, ed. Cousin: Supra universos autem inimicos Christi tam hæreticos quam Judæos, sive Gentiles, subtilius fidem sanctæ Trinitatis perquirunt, et acutius arguendo contendunt professores dialecticæ, seu importunitas sophistarum, och pag. 482: Responde tu, mi acute dialectice, seu versipellis sophista, qui auctoritate Peripateticorum me arguere niteris, de differentia scilicet personarum et earum proprietatibus, quæ in Deo sunt, quomodo ipsos quoque doctores tuos absolvis, secundum traditiones quorum, ut jam ostendimus, nec Deum substantiam esse, nec ipsum esse aliquid aliud cogeris confiteri? — — — Ut enim supra docuimus, constat secundum vestrarum artium disciplinas quæ omnium rerum naturas in decem prædicamenta distribuunt, Deum penitus nihil esse.

så är dock i grunden hans ställning till densamma ingen annan än medeltidens i allmänhet, i det han fordrar, att den till teologien skall intaga en tjänande ställning. I likhet med Augustinus, som han på det citerade stället åberopar sig på, tillerkänner han under denna förutsättning det största värde åt den hjälp teologien af den kan hämta, och i synnerhet inskärper han flerestädes dess oumbärlighet vid tillbakavisandet och vederläggandet af heretiska företeelser [1]). Men dialektikens underordnade ställning till teologien är gifven genom den inkommensurabilitet mellan teologisk och logisk sanning, som Abälard, oaktadt det rationalistiska drag, som kännetecknar honom ibland medeltidsteologerna, uttalar, då han exempelvis säger, att Gud måste blifva okänd för peripatetiker och logiker, då dessa bringa allting in under någon af de tio kategorierna, medan Gud däremot ej kan falla under någon af de samma [2]). Så är dialektikens område begränsadt till

[1]) Ex. Dialectica, pag. 435, ed. Cousin: Hæc autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiæ principatum, dux universæ doctrinæ, atque regimen possideat. Quæ fidei quoque catholicæ ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea præmuniatur, resistere.

[2]) Theologia christ. III, pag. 478: Quod autem illi quoque doctores nostri, qui maxime intendunt Logicæ, illam summam majestatem, quam Ignotum Deum esse profitentur, omnino ausi non sunt attingere, aut in numero rerum comprehendere, ex ipsorum scriptis liquidum est. Cum enim omnem rem aut substantiæ aut alicui aliorum generalissimorum subjiciant: utique et Deum, si inter res ipsum comprehenderent, aut substantiis, aut quantitatibus, aut ceterorum prædicamentorum rebus connumerarent, quod nihil omnino esse ex ipsis convincitur.

det jordiska, emedan bruket af kategorierna är inskränkt till detta, hvilket redan framgår däraf, att en utsaga alltid i verbet innehåller ett tidsmoment [1]). Men dialektikens vetenskapliga betydelse lider än ytterligare begränsning af Abälard, i det han frånkänner den all metafysisk och spekulativ halt. Han nämligen skiljer mellan logik och fysik sålunda, att den förra vetenskapen endast har till objekt namnbeteckningen (impositio vocum), medan den senare däremot afhandlar tingens egendomliga väsende i förhallande till denna namnbeteckning [2]).

Utan tvifvel har man rätt att af denna begreppsbestämning Abälard gifver på logiken såsom impositio vocum sluta, att den ställning han intager i universaliefrågan är nominalismens; och vi finna, att hans samtid också så fattat honom [3]. Skillnaden mellan nominalismen och realismen är ju nämligen den, att den senare fattar den logiska enheten, begreppet, såsom en på samma gång metafysisk storhet, medan nomina-

[1]) Theologia christ. III, pag. 481: Quod vero omnis hominum locutio ad creaturarum status maxime accommodata sit; ex ea præcipua parte orationis apparet, quæ dicitur verbum. Hæc quippe dictio temporis designativa est quod incoepit a mundo.

[2]) Hoc autem logicæ disclipinæ proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione, discutiat. Physicæ vero proprium est inquirere utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur rerum proprietas habeat vel non. — Jfr äfven pag 248: At vero magis prædicationem secundum verba propositionis quam secundum rei existentiam nostrum est attendere qui logicæ deservimus — — — —

[3]) Att han bekämpar Roscellin behöfver ej strida häremot, såsom Deutsch riktigt anmärker, emedan äfven nominalismen rymde inom sig många skilda gestaltningar. Jfr Prantl.

lismen strängt skiljer logik och metafysik. Abälard bekänner för öfrigt själf, att Aristoteles är hans auktoritet i logik. "Nihil adversus Aristotelem" är härvidlag en lösen för honom [1]). Men å andra sidan är dock Plato för honom "summus philosophorum", han, som är den af filosoferna, som mest är i öfverensstämmelse med den kristna tron, särskildt med treenighetsläran [2]). I metafysiska frågor är det icke Aristoteles utan Plato han erkänner som mästare. Uttryckligen förlägger han tingens originalidéer, deras "formæ generales et speciales", såsom urbilder i det gudomliga förnuftet och sammanbinder den platonska kosmogonien med den kyrkliga trinitetsföreställningen om Andens utgående af Sonen, så att den senare, λογος, väsentligen blir identisk med Platos τοπος νοητος, idévärlden; och Anden, som efter de i denna inneburna urbilderna för tingen utdanar till skilda gestaltningar sinnevärldens enskilda företeelser, bildar motsvarigheten till Platos lära om världssjälen [3]). Att en motsats föreligger mellan denna pla-

[1]) Dialectica, pag. 293.

[2]) Theologia christ. pag. 378: ille maximus Philosophorum Plato ejusque sequaces, qui testimonio sanctorum Patrum, præ ceteris gentilium philosophis fidei christianæ attendentes, totius Trinitatis summam post prophetas patenter ediderunt. . .

[3]) Theologia christ. pag. 543: Sed et si quis illam philosophicam Platonicæ rationis considerationem altius inspiciat, quæ videlicet de Deo opifice ad similitudinem quamdam solertis artificis agit, præmeditantis scilicet et deliberantis ea quæ facturus est, ne quid inconvenienter componat, et prius singula ratione quam opere formantis; ad hunc quippe modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas

tonska (eller egentligen rättare neuplatonska) metafysik och den aristoteliska logiken — en motsats, som icke löses däraf, att Abälard, som nämndt, skiljer skarpt mellan metafysik och logik, då det är denna metafysiks egendomlighet att använda logikens grundfaktorer såsom material i sin metafysiska byggnad — erkänner emellertid icke Abälard, då han anser sig hafva funnit den förlikande formeln för denna motsats. Med ledning och anvisning af ett ställe hos Boetius i boken "De interpretatione"[1]) finner han denna däri, att han definierar det allmänna såsom "quod natum est de pluribus prædicari"[2]). Hans beteckning för det allmänna är således *sermo*, hvarmed han åsyftar att intaga en ståndpunkt motsatt Roscellins nominalism, som betecknar universalierna såsom blotta voces. Skillnaden mellan Abälard och Roscellin belöper sig väl nämligen därtill, att Roscellin blott fattat det isolerade begreppet

appellat, et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est; videbit Spiritum Sanctum ex Filio quoque, sive per Filium recte procedere, cum ex ratione Sapientiæ universa Dei opera administrentur, et ita quodammodo conceptus divinæ mentis in effectum per operationem prodeat. Effectus autem ad Spiritum pertinent, qui ex bonitate conditoris eveniunt: quia Spiritus ipse bonitas est. Dicamus itaque Spiritum ex Filio quoque procedere, cum ratio divinæ providentiæ ad effectum benignitatis perducitur, et quod ab æterno faciendum providerit, temporaliter quando vult facit. Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo "Constructionum" diligenter aperit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, etc.

[1]) Prantl, sid. 174.

[2]) Glossulæ super Porph. pag. 104.

i sikte och utan hänsyn till satsförbindelsen betraktat orden såsom färdiga begrepp, medan för Abälard däremot den förbindelse mellan subjektet och predikatet, som sker i utsagan och som uttrycker det objektiva sammanhanget mellan bådadera, utgör det af tänkandet fattade universale. Men för båda gemensamt gent emot den platonska realismens: universalia ante res gäller, att släkt- och artbegreppen äro subjektiva ordbeteckningar, som ej för sig äga real existens. Blott metaforiskt nämligen kan man säga, att släkt- och artbegreppen existera såsom de af oss tänkta universalierna, medan det riktiga är att något existerar, som ger anledning till dessa universalier [1]). Släkt- och artbegreppen äga således ingen konkret existens, de enskilda tingen allenast äro de i egentlig mening reellt existerande, men vår uppfattning, intellectus, griper om det i dessa gemensamma, som visserligen ej för sinnena är tillgängligt men som finnes i tingen såsom bestämdt till att utsägas. "Sermo generatur ab intellectu", "singulare sentitur, universale intelligitur" [2]). Å ena sidan fattas således släkt- och artbegreppen på nominalistiskt sätt såsom en subjektiv ordbeteckning utan real existens, men å andra sidan vill dock Abälard för att häfda tänkandets giltighet framhålla, att det dock i tingen finnes en objektiv grund för detta universale, som fram-

[1]) Glossulæ super Porph. hos Remusat. pag. 109: Car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent. Au sens propre, ce serait dire qu'ils sont substances, et l'on veut exprimer seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux, subsistent. Se Prantl, sid. 176.

[2]) Se Prantl, sid. 182.

träder i utsagans subjektiva form. Härtill anknyter sig hans metafysiska spekulation [1]), i det han sätter detta, som utgör grunden för det i utsagan framträdande universale, såsom det substantiella substratet för tingens skiftande former, i det att species framgå ur genus genom formens trädande till stoffet, såsom bildstoden framgår ur stenen genom formens inverkan eller som af en lefvande varelse blir en människa, då rationalitas och mortalitas komma till [2]). På denna form, som träder till släktsubstansen — "species ex ipsa generis substantia nasci superveniente forma" — beror således hela utvecklingsprocessen fran genus generalissimum, som såsom öfversta och sista stoff ensamt i egentlig mening kallas substantia [3]), till den mest konkreta individuella gestaltning, och den kallas också af Abälard för differentia substantialis, emedan den verkar artbildande genom en utsöndring inom substansen [4]). Att sätta denna diffe-

[1]) Ur Boetii skrift "De divisione" har Abälard hämtat sina hit hörande tankar. Hans metafysiska spekulation representerar således platonismen i den form, i hvilken den genom Porphyrius öfvergått till Boetius. Jfr Prantl, sid. 177.

[2]) Theologia christ. pag. 512, ed. Cousin: Ex materia quippe ipsum materiatum generari et creari quodammodo tradunt philosophi. Unde Plato "Ylen," id est corpoream naturam tanquam matrem corporum ponit. Et Boëtius in libro "Divisionum" genus dividi in species quasi in quasdam a se quodammodo creationes dicit, eo quod species ex ipsa generis substantia nasci et confici habeant, superveniente forma: ut homo ex animali, superveniente animali rationalitate et mortalitate; sicut statua exære, superveniente figura.

[3]) Jfr Prantl, sid. 180.

[4]) Prantl, sid 178.

rentia substantialis, som utformar de individuella gestalterna ur substansens massa såsom statyen ur stenblocket, i förbindelse med Platos åskådning om världssjälen, hvilken föreställning Abälard ofta framdrager såsom korresponderande mot den kristna åskådningen om den helige Ande, särskildt såsom ex Filio procedens, ligger nära till hands, och på ett ställe i Dialectica förekommer också denna tankeförbindelse [1]). Men Abälard genomför ej denna tanke. Han omnämner blott denna sammanställning såsom värd att beakta. För öfrigt är det icke lätt att vinna en tydlig bild af Abälards metafysiska spekulation, och i synnerhet är öfverensstämmelsen med den ursprungliga platonismen högst ofullständig. Hvad förstår Abälard i grunden med den i tingen liggande objektiva motsvarigheten till vårt tänkande, hvad är det i tingen reala, som motsvarar vårt subjektiva begrepp? Och huru förhåller sig åter detta allmänna till de i den gudomliga intelligensens eviga idévärld inneburna originalidéerna för tingen? [2]) Hvad som gör, att Abälard med förkärlek omfattar denna platonska åskådning om idévärlden, är den korrespondens han tror sig kunna uppvisa mellan denna föreställning och den kyrkliga treenighetsläran, men då släktbegreppen utgöra den platonska idévärldens innehåll, så spela de däremot i Abälards spekulation rollen af ὑλη i den

[1]) Dialectica, pag. 475: Sunt autem et qui hanc divisionem virtualis totius non de anima generali sed singulari, quam animam mundi Plato vocavit, accipiunt; quam ipse ex νοῦ, id est mente divina, naturæ asseruit etc. Jfr föregående pag. 471—475.

[2]) Se Theologia christ. pag. 513. Jfr sid. 39.

platonska metafysiken, i det genera utgöra det materiella substratet för species. Tingens ideella innehåll är formen; det är de olika formerna, som äro de i den gudomliga intelligensen præexisterande urbilderna för tingen[1]). Men om släktbegreppet i det enskilda tinget bildar det materiella substratet för formens aktivitet, så är dock att märka, att — i utvecklingskedjan från genus generalissimum till den mest konkreta gestaltning — hvad som på en punkt framträder såsom släktsubstans, på en annan åter själf är den artbildande formen, så att ett och samma i olika relationer kan fattas än som materia, än som form. Detta är emellertid i grunden Aristotelis, ej Platos, världsbetraktelse. Hvad som egentligen endast stammar från Plato hos Abälard är hans antagande af idévärldens existens. Det betydelsefulla i Abälards standpunkt ligger emellertid däruti, att han gent emot nominalismens i grunden skeptiska uppfattning söker att häfda tankevärldens realitet, det tänkande förnuftets giltighet — begreppen äro visserligen abstraktioner, men det finnes i tingen en objektiv grund för dem, — medan han å andra sidan åt det enskilda tinget söker bevara dess själfständighet och realitet såsom något annat än en blott transitorisk utstrålning från den gudomliga urgrunden.

Ett moment återstår dock jemväl att beakta i fråga om Abälards filosofiska standpunkt. Det är i synnerhet Deutsch, som fäst uppmärksamhet på skepticismen hos Abälard. För det rätta bedömandet af hans teologi är det särskildt af stor vikt att ej förbise, att denne för-

[1]) Jfr Theologia christ. pag. 471.

kämpe för förnuftets infallibilitet såsom ett första uppenbarelseområde, denna rationalismens prototyp, såsom han alltid kännetecknats i dogmhistorien, oaktadt sitt bemödande att åt tankens innehåll vindicera objektiv realitet, ej var främmande för den föreställningen, att tingets innersta väsen och dess uppkomst är för det mänskliga tänkandet en tillsluten värld. Att emellertid denna tanke endast sporadiskt framkommer finner lätt sin förklaring, om man ser på samtidens djärfva tilltro till vetenskapens, enkannerligen dialektikens, förmåga att gifva ett slutligt svar på alla de djupgående frågor, som trängde sig på det tänkande förnuftet — åtminstone om man ser bort från det teologiska området, där man måste låta sig nöja med vissa skrankor — och vidare, om man ytterligare beaktar Abälards fåfänga och ärelystnad att ej låta beröfva sig anseendet såsom tidens störste dialektiker[1]). Det är dock icke så, som om denna förnuftsskepticism, som här och hvar hos Abälard förekommer som en anticipation af den senare nominalismens ståndpunkt, varit hans egentliga och djupaste öfvertygelse — som han emellertid för sitt vetenskapliga anseende ansett fördelaktigast att i allmänhet fördölja, — utan där den förekommer hos honom, tränger den sig fram, oaktadt hans öfvertygelse annars om tänkandets giltighet, dels såsom en genom erfarenheten funnen skranka för tänkandet, som han ej äger förmåga att häfva, dels såsom ett uttryck för religiös devotion, för hvilken Abälard oaktadt sin dialektiska Sturm und Drang icke var främmande. I förra afseendet kan man

[1]) Jfr S. M. Deutsch, Peter Abälard, sid. 107—108.

beakta, huru Abälard icke anser sig genom definitionen hafva fattat tingets egentliga väsen. Att människan är ett dödligt förnuftigt väsen skiljer henne visserligen från andra, men uttrycker icke hennes eget väsen. För att gifva en definition, som uttryckte detta, skulle man framställa en sådan, som innefattade alla de kännetecken, som tillhörde människan [1]), af hvilken fordran en adeqvat kunskap om tingen omöjliggöres [2]). I senare afseendet kunna vi hänvisa — ej till hvad vi förut anfört (sid. 37) om dialektikens underordnade ställning till teologien och begränsning af denna, ty det är här endast fråga om möjligheten att med dialektikens hjälp vinna en fullständig kunskap om de jordiska tingen — utan till några ställen särskildt i hans Theologia christiana, där han uttalar, att vi med vårt förnuft ej ens äro i stånd att fatta de skapade tingens väsen, emedan alla tings yttersta orsaker äro att förlägga i den gudomliga viljan och därför för oss otillgängliga, så att vi hvarken kunna fatta i grund vårt eget väsen ej heller det minsta kreaturs [3]).

[1]) Jfr S. M. Deutsch, sid. 110.

[2]) Dialectica pag. 369: Sed si tamen definitionem dare velimus quæ totam hominis substantiam exprimat, non videtur superfluum omnes apponere differentias, ac si sic diceremus: homo est animal informatum rationalitate et mortalitate, bipes etc.

[3]) Theol. christ. p. 458: Nisi enim se ipse Deus manifestat, nec tunc natura nostra eum videre sufficiet; nec nunc mortales omni spurcitia peccatorum pleni ratiunculis suis comprehendere incomprehensibilem nitantur, qui nec seipsos nec quantulaecunque naturam creaturae discernere ratione sufficiunt. — p. 496: — in cujus voluntate omnium rerum causæ incommutabiliter consistunt, quarum minimam nulla valet humana ratio comprehendere.

II. Bernhards och Abälards olika teologiska ståndpunkt.

Det teologiska arbetet har mer än något annat en prägel af personligheten, emedan dess objekt är ett af personlighetens djupaste grundförhållanden. Så innesluter oftast lifsbilden af den kyrkohistoriska personligheten premisserna till hans dogmhistoriska betydelse, och det skulle därför kunnat synas ändamålsenligt att, då uppgiften är att framställa skillnaden i en Bernhards och en Abälards teologiska åskådning, inleda den med en teckning af dessa personligheter i deras individuella lifsförhållanden.

Emellertid, både Bernhard — den transparenta munkgestalten med det kontemplativa, mot Gud vända sinnet, som påtryckte hela hans väsen en prägel af något öfverjordiskt, göt liksom ett helgonskimmer kring den aftärda, asketiska gestalten och ställde honom, undergöraren och korstågspredikanten, fram för sin tids människor som en Guds uppenbarelse till dem; och dock tillika kyrkofursten och renlärighetszeloten, ofta blind i sin ifver, lidelsefullt häftig i sitt anfall, polemiserande på ett sätt, som hvarken var fritt från personlig retlighet eller sådana drag, som man snarare vän-

tar att finna hos en Torquemada än hos en apostel; i det ena som andra fallet emellertid en personifierad bild af sin tids kyrka: af världsförnekelsens anspråk på världsherraväldet — och lika väl den andre, hans motståndare, Abälard — exponenten för tidens nyvaknade vetenskapliga lif i dess Sturm und Drang, full af ifver och entusiasm för vetenskaplig forskning, men af ärelystnad och fåfänga mången gång sättande åhörarnas och läsarnas bifall högre än ett verkligt vetenskapligt framsteg, utmanande och öfvermodig, men utan det personliga modet att blifva martyr för sin åskådning, en kritiker företrädesvis till hela sin läggning, men dock oaktadt alla sedliga brister kanske icke utan ett drag af personlig fromhet[1]) — begge två, den

---

[1]) S. M. Deutsch, som visserligen framhåller, att Abälard, uppvuxen i kyrklig tro, aldrig någonsin hvarken i ord eller inre öfvertygelse brutit med denna, anser det dock tvifvelaktigt, huruvida han i sitt personliga lif gjort allvar af denna tro, och att därpå, att hans teologiska tankar icke äro framgångna ur ett inre lifs fullhet utan alltigenom bära karaktären af reflexion, beror, att han icke förmått åstadkomma en verkligt enhetlig dogmatisk åskådning, utan att så många olika motiv verka bredvid och delvis emot hvarandra utan att fullständigt förmedlas. Emellertid är det enhetligt-systematiska i en åskådning väl snarare att anse som en produkt af tanke och reflexion än som ett direkt utflöde af lifvets fullhet, som ofta inom sig rymmer motsatta strömningar, som det är tankens sak att förmedla till enhet; och vidare, om det visserligen ej kan nekas, att ett visst rationalistiskt drag utmärker Abälards teologi och att denna öfverhufvud mera bär prägeln af att vara en hufvudets än en hjärtats produkt, så förekomma dock enskilda punkter däri, som lättare kunna förklaras såsom härledande sig från ett religiöst lifsbehof än som en ren tankeprodukt.

ene som den andre, äro bland kyrkohistoriens mest välkända gestalter. Deras lifshistoria har i så många lefnadsteckningar fått sin belysning och från så skilda håll, att det kunde blifva vanskligt att foga något nytt drag till de förra kända, och kan därför här lämnas åsido.

Men om än vi sålunda anse oss här kunna förbigå de yttre konturerna af dessa mäns lifsutveckling, så är det dock för förståendet af den dogmhistoriskt betydelsefulla motsatsen mellan dem desto mera af vikt att behålla i sikte personligheternas egendomlighet. Denna motsats beror nämligen ej så mycket på en divergens i enskilda läropunkter — det är härvid ganska anmärkningsvärdt, att till och med i punkter, där Bernhard häftigast angriper Abälard, såsom i fråga om försoningsläran, han dock väsentligen är i öfverensstämmelse med honom — som på denna karaktärsolikhet mellan dem och på de däraf härflytande motsatta sträfvandena de i sin kyrkohistoriska verksamhet representera. Man har sagt, att i Bernhard och Abälard skolastik och mystik bekämpat hvarandra. Detta påstående är såtillvida oriktigt, som det hvilar på en oriktig uppfattning af skolastikens så väl som mystikens väsen[1]). Man förgäter härvid det enande band, som förbinder skolastik och mystik, och att skillnaden dem emellan snarare utgör en olikhet i den yttre metoden än en skillnad i dessa företeelsers inre väsen. Bestämmer man emellertid skillnaden mellan dem så, att mystiken betecknar den teologiska riktning, i hvil-

[1]) Jfr sid. 13.

ken uppfattningen af troslärorna bestämmes af en personlig hjärteställning till desamma, medan skolastiken härtill bildar motsatsen af en rationell, begreppsenlig religionsuppfattning, som såsom en hierarkismens tjänarinna är bunden till det yttre kyrkoväsendet [1]), så passar visserligen denna motsats in på förhallandet mellan Bernhard och Abälard, om man blott gör någon liten restriktion med hänsyn till den sistnämdes bundenhet af det yttre kyrkoväsendet; men man har då gifvit en bestämningsgrund för skillnaden mellan skolastik och mystik, efter hvilken flertalet andra betydelsefulla företeelser i medeltidens dogmhistoria endast med stor svårighet låta sig subsumeras under endera af dessa. Det kyrkohistoriskt betydelsefulla i Bernhards konflikt med Abälard ligger däruti, att den — gent emot det traditionellt kyrkliga — kritiska riktning, som genom den nyvaknade dialektikens inflytande inom kyrkan uppkommit, i Bernhard finner en motståndare, som på en gång representerar den kyrkliga traditionen och den medeltida världens hela andligt-religiösa lifsinnehåll. För den kyrkohistoriska utvecklingen betyder Abälards nederlag satillvida ett stillastående, som den för långa tider är ett nedslående af den teologiska forskningens frihet och som traditionsauktoritetens bojor desto starkare atdragas, som tidens ideellare makter äro dess väktare.

Föreligger emellertid den egentliga motsatsen mellan Bernhard och Abälard icke blott i deras olika uppfattning af enskilda läropunkter utan kanske mera i

[1]) Jfr Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter I, sid. 168.

hela deras teologiska och personliga grundställning, så måste uppgiften för oss först och främst blifva att skärskåda hvar för sig dessa personligheters allmänna betydelse i medeltidens kulturella utveckling, att först vinna en totalbild af deras dogmhistoriska verksamhet, innan fråga blir om deras åskådning i enskilda läropunkter. Framställningen af en sådan totalbild sammanhänger emellertid med i hvad mån personligheten kan gälla såsom typisk för en vidare krets. Härvidlag är förhållandet mellan Bernhard och Abälard mycket olikformigt. Abälard är en mera enastående företeelse i medeltidens kyrkohistoria. Både hans lif och verksamhet kunna visserligen å ena sidan betraktas såsom en ganska liffull illustration till den medeltida vetenskapens ungdomshistoria. Så är det oroliga, rastlösa i hans väsen, den utmanande tonen och den djärfva självförtröstan, som präglar hans vetenskapliga framträdande, ett karaktäristiskt drag för den nyvaknade dialektikens koryféer; men lika väl som han ej själf vill gälla för en sådan (jfr hans hätska anfall pa Roscellin och för öfrigt hela tendensen i Theol. christiana), är han i grunden alltför mycket bunden vid den kyrkliga traditionen för att kunna gifva en fullt typisk bild af en den tidens dialektiker. A andra sidan är han åter som skolastiker icke nog obetingadt hängifven den kyrkliga auktoriteten för att i samma mån som en Anshelm kunna gälla som exponent för medeltidens skolastiska vetenskap.

Helt annorlunda Bernhard. Medeltidens hela andliga lifsinnehåll, kan man säga, har i honom tagit A. Bernhard.

uppenbarelse. Han är en son af den ande, som från Clugny gifvit impulsen till den kyrkohistoriska nydaning, som inleder medeltidens klassiska period; af den asketiskt-hierarkiska ande, som redan i Gregorius den sjundes person i en så väldig skepnad trädt världen till mötes. Den helige Bernhard är hierarkismens målsman, lika väl som Gregorius är det — en sida i hans verksamhet, som icke minst bestämmer hans kyrkohistoriska betydelse, fastän vi här från var rent dogmhistoriska synpunkt nöja oss med att endast påpeka densamma. Olikheten i Bernhards och Gregorii ställning berodde ej blott därpå, att hos den senare den hierarkiska, hos Bernhard — munkfursten — väl ändock den asketiskt munkartade sidan af detta ideal prædominerade. Oafsedt världens förändrade ställning till kyrkans ideal, var det personligheternas olika verkningssätt, som gjorde, att då Gregorius måste kämpa sig fram steg för steg, föllo världens furstar så väl som massorna vid ett ord af Bernhard till fota för kyrkans ideella makt. Så var ju alltid profetens makt i verkligheten mera betydelsefull än konungens. Men makten af hans ord berodde på att han skådat hemligheter, som för mängden voro förborgade. Bernhards världshistoriska betydelse hvilar i själfva verket på hans mystiskt kontemplativa lif i munkcellen. Det egendomliga helgonskimmer öfver den aftärda gestalten, som hvilade kvar, då han trädde ut i världen, gåfvo hans ord deras världsöfvervinnande kraft. Hans världshistoriska betydelse berodde därpå, att han var tidens reli-

giösa genius. I väldiga ackord löste han ut de toner, som drömde i tidens religiösa stämning.

I. Bernhards ställning i mystikens historia.

Från mystikens känslovärld stammade de. Det asketiska humanitetsidealet har mystiken till sin religiösa grudval. "Mystiken är också den katolska fromheten öfverhufvud, för så vidt denna icke blott är kyrklig lydnad, fides implicita"[1]). Det är i den kristna mystikens historia Bernhard har sin största betydelse. Hans dogmhistoriska betydelse kan blott inses i sammanhang med denna. Vi inleda därför vår framställning af Bernhards dogmhistoriska betydelse med en betraktelse af mystikens väsen och dess historiska utveckling i den kristna världen.

a) Mystikens väsen.

Hvilken betydelsefull roll än den mystiska religionsströmningen spelat i den kristna religionens historia, så har dock ej här dess egendomliga väsen i sin mest omedelbara form kunnat uppenbara sig. Den kristna religionen är baserad på uppenbarelsens historiska fakta, medan det däremot är mystikens egendomlighet att söka en mark för religionen, som ligger uppöfver det medvetna och historiska lifvets gränser. För att göra sig gällande i kristendomens former har den således först att på ett eller annat sätt öfvervinna de skrankor, som uppenbarelsehistoriens fakta ställer för den. Vill man lära känna mystiken i dess ursprungligaste och mest klassiska uppenbarelseform inom den västerländska kulturens historia, så må man söka denna i neuplatonismen. Af Plotini system hämtar man den renaste bilden af neuplatonismens åskådning.

---

[1]) Adolf Harnack, Dogmengeschichte III, sid 375.

Två grundtankar — genomgående i all mystik — förhärska i detta system: föreställningen om varats yttersta grund och om människans återvändande till denna urgrund. Den första af dessa föreställningar bestämmes helt och hållet af oändlighetens kategori. Därför tänkes det gudomliga urväsendet såsom det absolut bestämningslösa; det kan icke utsägas något annat positivt om detsamma, än att det är absolut enhet, i hvilken alla åtskillnader äro upphäfda. Det kan icke betecknas med sådana ord som vilja, verksamhet, lif, ty härigenom gifves en bestämning, hvarigenom ett förhållande till något annat än det själft uttryckes. Det kan icke ens betecknas såsom ett varande, emedan äfven härmed är förbunden föreställningen om ett bestämdt varande. Plotinus kallar det *επεκεινα της ουσιας* — "det på andra sidan varandet" — varandets grund och källa. Så är det också höjdt öfver tänkandet, ty tänkandet förutsätter alltid en åtskillnad mellan den tänkande och det tänkta. Endast med negativa predikat kan det betecknas; när det betecknas som enhet, så är det endast i mening att utesluta en flerhet. Ur detta gudomliga urväsen skall emellertid världen härledas. Såsom skapare kan det emellertid ej fattas, ty det skulle då träda i relation till något annat och således ej vara det bestämningslöst ena. Världsförmedlingen tänkes emellertid försiggå genom en följd af ur hvarandra framgående emanationer, en "kraftutströmning" från urgrunden, hvarigenom dock ingen förminskning eller förändring inom denna själf inträder. Sin yttersta gräns finner emanationsserien i materien, som bildar systemets andra änd-

punkt. Den har egentligen ingen realitet; den består öfverhufvud blott såsom möjlighet, är en matt skuggbild. Den är det icke-varande, men som sådant källan till all brist — är ändligheten, sinnligheten, det onda. Genom ett kvantitativt aftagande af fullkomligheten under kraftutströmningen har således framkommit en kvalitativ motsats till det absoluta, och i sin negativa verksamhet blir det en dualistisk motsats till detta, som skulle vara tillvarons enhetspunkt. Motsatsen mellan föreställningen om världen såsom en aftagande uppenbarelse af det gudomliga urväsendet, fortskridande från detta självt ända ned till den formlösa materien — och den rent negativa bestämningen af systemets båda ändpunkter — förbiser neuplatonismen. Systemets andra grundtanke är människans frigörelse från materiens bojor och återvändande till den gudomliga urgrunden för varandet. Neuplatonismens "ordo salutis" är typisk för all mystik. Det första steget på själens återväg till sitt ursprung är askesen, frigörelsen från alla den sinnliga världens band (reningen, *κάθαρσις*). Genom askesen föres människan så att säga tillbaka till sig själf; i det hon föres bort från sinnligheten, fördjupar hon sig i sitt eget öfversinnliga väsen och når på detta sätt tillbaka till *νοῦς*, tänkandets värld, som utgör den första af de emanationer från urgrunden, hvarigenom världen blifvit till. Men ett ännu högre är det hennes bestämmelse att uppnå; hon skall höja sig öfver tänkandet också för att slutligen försänka sig i urväsendet självt. Detta sker i extasens medvetslösa tillstånd, då själen, plötsligt uppfylld af ett gudomligt ljus

(upplysningen φωτισμός) blir omedelbart ett med det gudomliga urväsendet (föreningen — ἕνωσις — unio mystica).

Neuplatonismen är slutpunkten i den antika kulturens historia. Den betecknar dess bankrutt. Antikens jordiska lycksalighetsideal, dess naiva världsglädje är här förbytt till ett fullkomligt bortvändande från världen. En ny värld skymtar man — själslifvets inre värld. För att försänka sig i denna, vänder man sig bort från det jordiska. Den platonska filosofiens idealism har öppnat dörren till denna värld, men den för ej så långt in i densamma, att den timliga världen försvinner ur synfältet. Skillnaden, som uppdrages i den platonska filosofien mellan det sinnliga och intelligibla, upplöser dock icke det band, som sammanbinder förnuft och sinnlighet. För den absoluta världsförnekelsen är tänkandets värld ej det högsta andliga lifsområdet. Det högsta eviga goda är för neuplatonismen ej blott ett öfversinnligt, det är ett öfverförnuftigt. För att nå fram till detta måste människan höja sig öfver tänkandet. Den neuplatonska filosofien upphäfver tänkandet självt. Den är också i själfva verket mindre filosofi än religion, men snarare såsom allmän stämning än i positiv form. Den döende antikens lifsleda har alstrat denna stämning. Dess väsen är längtan, på en gång ett bortvändande från det närvarande och ett spejande efter något tillkommande. Känslan är emellertid intet fristående psykologiskt moment, den åtföljer blott alltid ett förståndsmoment, som af den får sin belysning. Den religiösa längtan får sålunda sin karaktär af den föreställning man har om evigheten

såsom den fullhet man söker för att fylla ut timlighetens styckeverk. Hämtar denna föreställning sitt innehåll från det sedliga medvetandet och faller den sålunda in under kvalitetens — ej kvantitetens — kategori, så når denna längtan åtminstone på ett relativt sätt redan i timligheten sitt mål, i det denna i personlighetens form fylles af ett evighetsinnehåll. Men neuplatonismens och all mystiks religiösa föreställningssfer bestämmes af estetiskt-fysiska kategorier; den äger endast kvantitativa matt, emedan personlighetsbegreppet för den är okändt. Timlighet och evighet blifva emellertid kontradiktoriskt motsatta begrepp, då det senare fattas kvantitativt. Historien kan da ej rymma något evighetsinnehall; man måste därför uppöfver densamma. Det högsta goda blir för medvetandet inkommensurabelt, ty förnuftet är timligt, begränsadt. Ett annat organ än detta maste således gifvas för att fatta det högsta öfversinnliga väsendet. Men från sitt väsens psykologiska organisation kan människan ej frigöra sig; något annat perceptionsorgan än förnuftet äger hon icke vare sig för sinnliga eller öfversinnliga företeelser. Men arten af dess verksamhet kan gestalta sig olika. I stället för det tänkande, som hvilar på af erfarenheten hämtade föreställningar, kan träda fantasien, som skapar nya föreställningar genom kombinerande af de från erfarenheten hämtade. Fantasiens herravälde i det religiösa själslifvet betyder, att uppenbarelsen undanskjutes, att det religiösa medvetandet bestämmes af mytologiska föreställningar i stället för af sådana, som framkallats af den i historien framträ-

dande gudsuppenbarelsen. Mystiken har härigenom en tendens att öfvergå i mysteriosofi; efter Plotinus följer Jamblichus, liksom de pseudodionysiska skrifterna efter Origenes. Men äfven fantasien räcker icke till för att nå det högsta gudomliga målet för andens längtan. Dess mytologiska skapelser äro endast att betrakta såsom en brygga, som för öfver från det medvetna tänkandets område till den punkt i själslifvet, där detta högsta öfverförnuftiga skall afslöja sig för själens öga. Det är i extasens tillstånd, som mystikern pastar sig upplefva denna ett ögonblicks anticipation af det tillkommandes salighet, som består däruti, att han så försänker sig i gudomen, att känslan af hans egen existens därvid försvinner, att han liksom rinner ut i oändlighetens haf. Det bestämningslösa ena, den gudomliga urgrunden, kan nämligen endast fattas genom en känsla af självuppgifvande. då motsatsen mellan subjekt och objekt, som är medvetandets grundförhållande, här skall vara utesluten. Extasens tillstånd är således endast ett tillstånd af medvetslöshet, är en bedöfning, dvala. Kristna mystici beteckna det vanligen med Pauli ord: "det intet öga sett, intet öra hört" etc. I självfva verket är det också ett tillstånd, om hvilket icke ens den, som själf upplefvat detsamma, någonting vet, emedan det för personligheten konstitutiva psykologiska momentet — minnet, som förbinder det ena själstillståndet med det andra — här saknas. Att detta medvetslösa tillstånd i mystikerns föreställning gäller som den religiösa känslans höjdpunkt är emellertid lätt att förklara. Parallelismen mellan det psykiska och det

fysiska lifvets rörelse vållar, att en stagnation i den senare linjen måste medföra en sådan äfven i den förra. Nervsystemets begränsning bestämmer gränslinjen äfven för själslifvets rörelse. Då en känsla når en viss intensitet, inträder en domning; den religiösa exaltationen i ett föregående moment efterträdes af apati i det efterföljande. Extasens apatiska tillstånd, som icke uppbäres af någon föreställning, kan visserligen icke belysas af minnet; men det föregående exalterade tillståndet framträder i dess ställe för erinringen, så att mystikern — om han verkligen hunnit till det extatiska tillstånd, i hvilket unio mystica enligt hans mening realiserar sig — vid erinringen förrycker gränsen mellan detta själsmoment och det närmast föregående, i det han i själfva verket endast minnes detta senare. Det är på fantasiens vingar känslan höjer sig till denna exaltation, men denna flykt är å andra sidan fysiskt betingad, i det en viss öfverretning af nervsystemet förutsättes, för att en fysisk parallel till detta själstillstånd skall kunna komma till stånd. Därför är också askesen förutsättningen för denna fromhetsart. En i fysisk och psykisk mening sund människa, som lefver ett normalt mänskligt lif i fyllandet af husliga och borgerliga uppgifter, har ingen tillgång till denna fromhet. Mystiken är ingen blomma vid allfarväg, den är alltigenom drifhusplanta, som till jordmån fordrar neuropatiska tillstånd.

b) Den kristna mystikens historia.

Neuplatonismen är urkällan för alla mystiska tankar i följande tider. Hvad dess inflytande på kristendomens utveckling angår, så är det svårt att öfver-

skåda detsamma. Något direkt inflytande har neuplatonismen icke öfvat på den kyrkliga åskådningen förrän i fjärde århundradet. Men förvantskapet dem emellan är af äldre datum. Porfyrius, Plotini lärjunge, har vis à vis Origenes uttalat denna öfverensstämmelse. Den beror därpå, att neuplatonismen och det kyrkliga dogmat uppvuxit delvis på samma mark, ur hellenismens på Platos filosofi baserade världsmedvetande och ur den allmänt religiösa stämning, som fyllde denna tid. Efter fjärde århundradet blir emellertid neuplatonismens inverkan på den kyrkliga åskådningen af en mera direkt och genomgripande betydelse. Framför allt genom de pseudodionysiska skrifterna, som få ett rent af apostoliskt anseende. Pseudo-Dionysius är allt igenom neuplatoniker. Ur gudomen, neuplatonismens *τὸ ἕν*, framgår genom "utstrålning" tillvarons tre olika sferer: den andliga, området för *νοῦς*' verksamhet; den själiska, i hvilken *ψυχή* härskar, och den liflösa naturen. Hvarje lägre sfer af tillvaron har — såsom framgången ur den närmast högre — ett slags hemlängtan till denna, hvilket till och med i den lägsta sferen röjer sig däri, att hos denna spåras en sträfvan att tjäna som substrat för lifvet. Men det betydelsefullaste härvidlag är, att Pseudo-Dionysius i fråga om människolifvets återgångssträfvan till sitt gudomliga ursprung upptager den neuplatonska regressionsskalan och att denna härigenom för den efterföljande tidens kristliga medvetande blir den egentliga ordo salutis. Ej mindre är det härvid af betydelse, att han — framställande en kyrklig parallel till den

utveckling neuplatonismen genom Jamblichus tagit till mysteriosofi — låter det religiösa lifvets procedere icke blott beledsagas utan ock förmedlas af de kyrkliga organens handhafvande af de kristna mysterierna genom liturgens, prästens och hierarkens funktioner, hvarvid dock visserligen å andra sidan är att beakta, att denna kyrkligt-realistiska föreställning motväges af den, att kyrkans handlande så väl som alla historiska data, på hvilka den kristna religionen är baserad, blott äro att fatta såsom en jordisk symbol för det verkliga, härmed parallella förloppet i den immateriella världen, så, att den s. k. himmelska hierarkien, som bildas af de olika klasserna af andeväsen, i grunden utgör den egentliga förmedlaren af denna process.

De pseudodionysiska skrifterna spela en betydelsefull roll i den kristna religionens historia. Den grekiska kyrkan har härifrån fått sin karaktär af mysteriös kultusanstalt. I Västerlandet införas de först under den karolingiska epoken, men blifva sedermera desto mera en "Fundgrube" för den spekulativa mystikens tankar. Att de gå under skylten af ett apostoliskt namn är härvid af den största betydelse. Huru föga emellertid denna spekulation äger fäste i den kristna religionens jordmån, så att den snarare är att betrakta som en gränsföreteelse mellan kristendom och hedendom än som ett kristligt system, framlyser bäst af den underordnade roll religionsstiftarens person spelar i detta system. Det lämnar egentligen icke rum för inkarnationen. Vare sig gudomen i föreställningen om τὸ ἕν, såsom utgörande endast en negation af världen,

fattas såsom allt igenom transcendent — den s. k. *θεολογία ἀποφατική* — eller den åter af Pseudo-Dionysius tänkes på panteistiskt sätt såsom världens immanenta causa — *θεολογία καταφατική* — lämnas i hvarje fall lika litet utrymme för föreställningen om inkarnationen. I sista fallet blir nämligen uppenbarelsen endast en kosmogonisk process och inkarnationen i grunden endast en symbol af denna gudomliga själfutveckling.

Redan häraf framgår det synbart, att, huru mycket än neuplatonismen — särskildt då den i Pseudo-Dionysii system fått sig påklistrad en kristlig etikett — kan påverka Västerlandets religiösa föreställningssätt, måste den dock här väsentligen modifieras för att rymmas i ett religiöst medvetande, för hvilket åtskilliga moment af en för denna religionsform heterogen art äro ursprungliga och väsentliga.

Då den i Västerlandets kyrka förhärskande romaranden påtrycker religionsbegreppen en juridisk prägel och sträfvar att i följd häraf bringa dem in under bestämda formler, som få en karaktär af rättsordning, och för öfrigt fullföljer mera praktiska intressen, vare sig uppgiften är att öfvervaka och leda den enskildes religiösa lifsutveckling genom det kyrkliga botinstitutet eller att genom kyrkosystemets utbildande göra kyrkan till en politisk-social makt till omskapande af samhällena, så är det däremot motsvarande Österlandets spekulativa läggning att såsom Pseudo-Dionysius mytologisera uppenbarelsens historiska data till en symbolisk omklädnad för en naturfilosofisk spekulations idéer. Så har särskildt för Västerlandets kristologiska upp-

fattning den kosmologiska spekulationen i grund och botten varit främmande. Västerlandets intresse i denna fråga har alltid mera varit af soteriologisk art. Modalismens ensidiga betonande af Kristi gudom med bortseende från hans mänsklighet är en i Västerlandet ursprunglig åsikt, af hvilken länge nog spår bibehållit sig [1]. Den andra kristologiska uppfattningen, som redan i den apostoliska tiden framträder som en motsats till denna, den adoptianska — jfr Hermas' bref — är emellertid icke mindre ursprunglig i Västerlandet, och huru djupa rötter den ägt i dess religiösa medvetande, finner man ej blott hos Augustinus utan än mer däraf, att den i Spaniens kyrka förhärskat in i den karolingiska epoken. Huru motsatta emellertid än dessa uppfattningar äro, så äro de dock lika vidt skilda från Österlandets användning af Kristusbilden i ett kosmologiskt, naturfilosofiskt intresse, och bådas fortlefvande i Västerlandet gifver den rätta historiska bakgrunden för Västerlandets hållning i den kristologiska striden och för den af detsamma dikterade chalcedonensiska formeln.

Kristologien är emellertid ej den enda punkt, på hvilken en bestämd gräns är satt i Västerlandets religiösa åskådning för den neuplatonska mysticismens herravälde i det religiösa medvetandets föreställningskrets. Framför allt måste det juridiska uppfattningssättet af religionen, som icke blott är att betrakta såsom ett arf från Tertullianus och Cyprianus utan

[1]) Jfr Commodiani dikter. Ad. Harnack, Dogmengesch. I, sid. 669 ff.

såsom för romaren öfverhufvud ursprungligt, lägga hinder i vägen för en sådan naturfilosofisk spekulation. Föreställningen om gudomen såsom en sedlig, vedergällande makt, såsom domaren, sammanbindes icke lätt med föreställningen om den medvetslösa urgrunden för en värld, i hvilken det onda blott har en negativ betydelse af inskränkning, begränsning. Att denna sammanbindning verkligen ägt rum är ett religionshistoriskt faktum, på hvilket hela medeltidskyrkans religiösa lif är baseradt; men å andra sidan inses lätt, att en väsentlig modifikation af denna neuplatonska mysticism samtidigt måst inträda. Detsamma måste också den skiljaktighet, som förefinnes mellan Öster- och Västerlandets etiska ideal, verka. Askesen, som är mysticismens etiska grundval, är visserligen här som där detta ideal, men de former, under hvilka det framträder i Öster- och Västerlandets munkdöme, erbjuda en betydelsefull olikhet. Då den österländske munkens lifsideal icke omfattar något annat än den med afsägelsen af världen förbundna kontemplationen, visar sig däremot Västerlandets praktiska riktning framför allt därutinnan, att dess asketism icke utesluter ett arbete i världen. Kyrkans världsförnekande moral har ju här en motvikt i sin sträfvan att underlägga sig världen. Så har Västerlandets munkdöme spelat den mest betydelsefulla roll i världshistorien, har bortåt ett millennium ensamt varit kulturens bärare; i klostren hafva antikens kulturella skatter bevarats och bearbetats; munkarna hafva varit de västerländska folkens lärare i bokliga och praktiska kunskaper: de hafva lärt de

lifegna att odla jorden, lärt klerker att skrifva och läsa, varit furstars rådgifvare; på alla lifsområden hafva de varit verksamma för utvecklingen.

Västerlandet har emellertid ej först genom de pseudodionysiska skrifterna fått neuplatonismen. Augustinus betecknar härutinnan som öfverallt en vändpunkt i den västerländska kyrkans historia. Äfven medeltidsmystiken leder från Augustinus sitt ursprung. Det är emellertid för Västerlandets mystik af den största betydelse, att neuplatonismen i den augustinska teologiens form först vunnit hemortsrätt i Västerlandets religiösa föreställningsvärld. Härigenom förbindes den neuplatonska mystiken redan från början med moment af en religiös åskådning, som är af helt annan art än den för österländska kyrkans religionsuppfattning karaktäristiska naturfilosofiska spekulationen, och får också häraf en prägel, som Pseudo-Dionysii inflytande icke kan utplåna.

Neuplatonismen har brutit med den antika kulturprincipen genom att leda blicken bort från sinnevärlden in i det mänskliga själslifvets inre, dittills så godt som oupptäckta värld; men den har ej lyckats taga denna värld i besittning, blicken har blott förirrat sig i dess oändliga vidder; den har här icke funnit något mått för sin åskådning, har alltså icke kunnat i en konkret bild uppsamla åskådningens innehåll. Neuplatonismens religiösa åskådning har en drömsyns fantastiska prägel; det finns intet handgripligt däri, intet för själens trängtan att fatta tag i och gripa om. Men Augustinus har här funnit ett fäste; ur oändlighetens

töckenvärld har hans själ upphämtat en bild. Han har lärt känna Gud såsom kärleken och har häri ett ljus, som lyser honom genom neuplatonismens dimmor, en klippa, som är hans fäste på spekulationens töckniga haf.

Få af mänsklighetens tänkare hafva som Augustinus förstått att blicka in i det mänskliga själslifvets djup. Att känna Gud och själen är hans mål; men genom att lära känna den senare når han fram till den förre: självbetraktelsens väg för honom till kännedomen om Gud. Längtan bildar härvid för honom liksom för neuplatonismen grundformen för människans religiösa lif, och han följer denna känslas ledning på den neuplatonska spekulationens väg till det högsta, absolut enkla och oföränderliga varat [1]). Härifrån skådar han den timliga världen i en dubbel belysning. Å ena sidan ter den sig såsom det absolut förgängliga, såsom det icke-varande, å andra sidan åter såsom en verkan af det gudomliga varat. Såsom den ur enheten utstrålade mångfalden med bestämmelsen att återvända i denna enhet, har timligheten ett relativt varande. Världen visar sig för denna åskådning som ett ordnadt konstverk, i hvilket olika gradationer och kontraster blott tjäna till framhäfvandet af det helas skönhet [2]). Men denna akosmistiska panteism uttömmer icke det begrepp om Gud, som Augustinus funnit

---

[1]) De civ. Dei 11, 10: est bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Se Loofs, Dogmengeschichte, sid. 201.

[2]) Jfr Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 102 ff.

såsom syntesen af själslifvets religiösa behof. Hans betydelse för mystiken ligger däruti, att han, oaktadt han bibehåller det för denna religionsform egendomliga estetiskt-fysiska betraktelsesättet, därmed dock förbundit ett etiskt.

Förgängelsen är icke det största onda; därför riktar sig ej heller den religiösa längtan blott på det abstrakta, substantiella varat. Det syndiga hjärtats mysterium har afslöjat sig för Augustinus såsom för Paulus. Det religiösa lifvet måste då också hafva för honom antagit en annan karaktär än af blott en from naturkänsla. Augustinus har funnit vid sin analys af själslifvet, att lycksalighetsdriften är det djupaste drifvande motivet i all mänsklig sträfvan. Lika väl som denna cupiditas boni är en i människonaturen på grund af själens gudomliga ursprung inneboende cupiditas Dei, så att denna själens hunger af intet annat än Gud själf kan stillas, lika visst är emellertid, att människan söker dess tillfredsställande i det, som icke är Gud — i det förgängliga i stället för i det sanna varat. Augustinus har funnit i själen samma viljeparadox, som Paulus beskrifver i rom. 7 kap., att viljan faktiskt icke vill, hvad den till sitt egentliga väsen dock innerst trängtar efter. Häri ligger människolifvets djupaste onda; på att befrias från detta måste den religiösa längtan i första hand rikta sig. Den makt, som gör en syndare rättfärdig, är den högsta. Summum bonum är ej blott ett summum esse, det är den högsta etiska, viljan frigörande makten. Som sådan har Augustinus själf lärt känna den gudomliga kärleken. I föreställ-

ningen om Gud såsom den allsmäktiga kärleken har den religiösa längtan hunnit sitt mål; det substantiella varat har fått ett innehåll, som utan att innebära en inskränkning i dess begrepp är fattbart för själen. Substansbegreppet har sålunda visserligen blifvit till personlighetsbegrepp, men den neuplatonskt metafysiska betraktelsen är ej öfvergifven; den är sammanväfd med den etiska, så att den som en grundton klingar igenom i Augustini fromhet. Begreppet kärlek får själft en både metafysisk och intellektualistisk färg. Amore adhærere Deo blifver i dess högsta form — på det eviga lifvets stadium — ett med visio Dei, som innebär en estetisk känsla af Guds öfver alla bestämningar upphöjda "skönhet"[1]). Att det metafysiska underlaget för Augustini gudsbegrepp hållit hans religionsuppfattning så att säga nere på naturreligionens och den estetiska religionens lägre sfer, så att hans religiösa åskådning i sin helhet ej kunnat konsekvent utvecklas af detta etiska begrepp om Gud såsom kärleken, framträder tydligast i hans föreställning om den gudomliga nådens natur och verksamhet på människans själslif och af det lösa sammanhang, som förbinder Guds frälsningsverksamhet med religionsstiftarens person och verk. Icke så som om Kristusbilden skulle i Augustini åskådning vara ställd i skuggan. I sina Confessiones skildrar han själf, af hvilken betydelse Kristusbilden varit för honom under hans långa vandring i villfarelsen. Minnet af hans fromma moders förkunnelse för honom om Kristus har varit som

[1]) Jfr Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 108.

en ledstjärna på hans väg, hvilken slutligen fört honom i den rätta hamnen. Ur åskådningen af Kristusbilden och af kyrkans förkunnelse får först hans föreställning om Gud såsom kärleken för honom visshet [1]), och därför är det fullt allvar i hans bekännelse, att Kristus ensam är medlaren mellan Gud och människor [2]). Och det är just såsom människa han är medlaren. Liksom för Origenes är för Augustinus den mänskliga sidan centrum i gudamänniskans person; och Augustinus gör till den grad allvar af denna åskådning, att han framhåller Jesu mänsklighets receptivitet för gudomen såsom ett högsta exempel på den prædestinerande nådens verksamhet [3]). Ingen har också i gamla kyrkan som Augustinus framhållit den historiska Kristusbildens drag. Framför allt är det den ödmjuka tjänareskepelsen omkring majestätet, i hvilken han ser hans väsens egendomlighet afspeglad; det är såsom den ödmjukt tjänande, som Kristus företrädesvis är den gudomliga kärlekens uppenbarelse. Ett betydelsefullt præformerande drag för medeltidens mystik i Augustini teologi är detta — ett evangeliskt drag, hämtadt från det innersta i kristendomens väsen, men på samma gång så lätt att af munkaskesen karrikeras. Att munkdömets asketiska ideal bestämmer Kristusbildens historiska drag i Augustini åskådning är ovedersägligt. Emellertid hvilken stark belysning i Augustini teologi

[1]) Jfr Ad. Harnack, sid. 114 ff.

[2]) Jfr Loofs, Dogmengesch. sid. 221 och Harnack, III, sid. 118.

[3]) Jfr Harnack, sid. 116.

än faller öfver Kristusgestalten, om han än i honom ser den gudomliga kärlekens uppenbarelse, så står dock föreställningen om den gudomliga nådens verksamhet icke direkt i sammanhang med Kristi verk. Augustinus har icke hunnit den etiska uppfattning, att han tänker sig nåden såsom uppenbarelsen af Guds kärlek i Kristus, som kommer människan till mötes och vinner hennes hjärtas genkärlek. Han har själf upplefvat detta förlopp och beskrifvit detsamma, men i hans dogmatiska doktrin är förmedlingen en annan. Där framställes kärleken som en fysisk kraft, som ingjutes i människans själ, som verkar med arten af en naturkraft och ej med personlighetens makt; — och Kristus kan icke ens genom sitt verk hafva förvärfvat denna inspiratio dilectionis, alldenstund han själf erfarit densamma och för människorna med hänseende härtill endast har betydelsen af ett exempel. Läran om nåden måste i Augustini teologi framträda såsom åtminstone relativt oafhängig af Kristi verk, emedan Kristi verk uteslutande hänför sig till syndaförlåtelsen, men denna återigen icke innefattar, hvad människan till salighet behöfver [1]). Syndaförlåtelsen är endast den negativa förutsättningen härför, som behöfver ett positivt komplement, rättfärdigheten, d. ä. den ingjutna kärleken. Därför får också tron — huru ofta än Augustinus prisar densamma såsom fromhetslifvets första och sista — i hans dogmatiska reflexion likaledes blott en initierande betydelse. Allt kommer i yttersta hand an på den ingjutna kärleken, som står utanför för-

[1]) Jfr Harnacks och Loofs' dogmhistorier.

hållandet till Kristi historiska verk. — Augustinus har också i själfva verket "en dubbel kristologi, i det Kristus å ena sidan är Gud — en af treenigheten — å andra sidan den utvalda människan, som liksom vi stått under nåden"[1]).

— — — —

c) Bernhards dogmhistoriska betydelse.

Gäller det om medeltidens hela andliga lifsutveckling, att den är baserad på Augustini tankar, i det de mest skilda företeelser i medeltidens historia leda sitt ursprung från olika drag i Augustini teologi, så måste det i än högre grad gälla om den helige Bernhard, denne "Augustinus redivivus", som han stundom nämnes i dogmhistorien[2]).

Bernhard är emellertid i egentlig mening icke dogmatiker. Han framlägger åtminstone icke sin teologiska ståndpunkt i en systematisk framställning[3]), utan det är ur hans predikningar vi företrädesvis hafva att lära känna densamma. Bland dessa äro framför alla betydelsefulla hans åttiosex Sermones öfver Höga visan, hållna för klosterbröderna och särskildt belysande Bernhards betydelse för den kristna mystiken. Vi förstå till en del, då vi läsa dessa predikningar,

---

[1]) Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 81.

[2]) Jfr Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 301.

[3]) Hans få dogmatiska arbeten: De diligendo Dei, de gratia et libero arbitrio, hvilka ensamma här kunna komma i betraktande, räcka icke till att jäfva detta påstående. De utgöra endast små monografier öfver enskilda punkter i trosläran och gifva icke tillräcklig inblick i författarens teologiska totaläskådning.

den öfverväldigande makt han som predikant skall hafva ägt. Det går en ton af religiös lyrik igenom dem alla, som är liksom musik, satt till Augustini text. Ibland sväller den ut till ett patos, som har en färg af passionens glöd. Ingenstädes träder en ideellare bild af romersk-katolsk fromhet en till mötes än i den helige Bernhards predikningar. Har man vant sig att i denna kyrkas egendomliga fromhetsart uteslutande se å ena sidan en verkrättfärdighet, som girigt för räkning med vår Herre öfver de goda gärningarnas debet och kredit, och å andra en superstitiös dyrkan af mytologiska väsen, hvilkas mellanställning till gudomen undantränga den ende medlarens historiska gestalt, så skall den bernhardinska fromhetens för båda dessa afarter af romersk-katolsk religiositet främmande väsen öfverraska och kanske komma någon att förbise den grundväsentliga skillnad, som det oaktadt förefinnes mellan denna fromhets mest "evangeliska" drag, och hvad den lutherska kristenheten — där icke munkreligionen i pietismens form utplånat dess ursprungliga väsen — förstår med evangelisk kristendom.

Den bernhardinska fromheten för emellertid i viss mån utöfver Augustini ståndpunkt. De skilda dragen i den augustinska Kristusbilden sammanbindas till enhet. Gudomspersonen flyttar liksom djupare in i tjänareskepelsen af människan Jesus, och denna får en centralare ställning till frälsningens förmedlande. Det är den dogmhistoriskt betydelsefulla utveckling fromheten tagit i korstågens tidehvarf, som hos Bernhard ger sig uttryck i detta framsteg utöfver Augustinus. När Bern-

hard talar, är det ur sin samtids hjärta. Att den Korsfästes bild blifvit lefvande i det religiösa medvetandet såsom det kristna fromhetslifvets centrum, är det betydelsefullaste momentet i den kristna religionens utvecklingshistoria under medeltiden i Västerlandet. Flere faktorer hafva härvid samverkat. Botinstitutets utveckling, huru förytligande det än i öfrigt verkat på det religiösa lifvet under medeltiden, blir ej utan betydelse för den historiska Kristusbildens väckande till lif i det religiösa medvetandet, emedan genom boten syndaförlåtelsen och — i sammanhang med denna då också Kristi verk — mera framhäfves, än hvad förut varit förhållandet. Anshelms teori åskådliggör detta. Men framför allt är det korstågsentusiasmen, som gjort den historiska Kristusbilden lefvande (jfr Ad. Harnack). Den heliga grafven kunde kristenheten ej rycka ur de otrognas händer, men korsets kämpar hemförde i stället den lefvande Kristus själf. En hvar kristen gjorde i de dagarna en vallfart till de trakter, där Herren Jesus lefvat och verkat, till den heliga grafven och platserna, där han utkämpade sin lidandeskamp. Korsriddaren kanske ej själf så mycket som de kära han kvarlämnat i hemmet och som med sin längtan och sina böner följde hans farliga färd. Fromhetslifvet fick härigenom en ny stämning. "Det är omätligt, hvilka verkningar denna nystämda fromhet haft, oöfverskådligt, huru mångfaldigt den utpräglat sig och hvilken fullhet af åskådningar den dragit in i sin krets. Man behöfver blott visa på den nya bilden af madonnan med barnet, gudomen i krubban, allmakten i vanmak-

ten" etc.[1]. Den helige Bernhard är denna Kristuskärleks trubadur. Långfredagshymnen "Salve caput cruentatum"[2]) har han författat, och hymnologiskt klingar nästan hans prosa, då han i sina predikningar för fram bilden af Kristus i hans lif och gärning. — Och dock är han mystikern. Men hvilken annan färg få ej neuplatonismens tankar, då de förbindas med denna lefvande bild; hvilken motvikt mot dem sättes ej härmed samtidigt i det religiösa medvetandet. Det är förnämligast den helige Bernhards förtjänst, att mystiken i den västerländska kyrkan afvikit från den af Pseudo-Dionysius och hans lärde kommentator i Västerlandet, Erigena, inslagna vägen, att vid det neuplatonsktmystiska förbindandet af Gud och själen i den intellektualistiska åskådningens form intaga en neutral ställning till den kristna religionens positiva historiska förutsättningar såsom endast symboliska omklädnader; och det är förnämligast att tillskrifva hans inflytande, att mystiken alltsedan i Västerlandet genom kombinationen med betraktelsen af den historiska Kristusbildens kärleksfulla lidandesdrag blir så godt som endast ett bihang till denna Kristuskontemplation.

II. Bernhards teologi.

Är härmed den helige Bernhards dogmhistoriska betydelse i hufvudsak angifven, så böra dock icke här fördenskull förbises sådana punkter i hans teologiska åskådning, som — om de än icke i och för sig beteckna några för Bernhards åskådning egendomliga och

[1]) Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 301.

[2]) Svenska psalmboken, n:r 91.

väsentliga drag — dock med hänsyn till hans konflikt med Abälard hafva en viss historisk betydelse. Men då det gäller att skåda denna motsats mellan Bernhard och Abälard från en sådan synpunkt, att icke totalbilden af dessa personligheter förloras vid betraktandet af enskildheterna, så må de enskilda kontroverspunkter, som förekomma i Bernhards strid med Abälard, ej läggas till grund för den noggrannare undersökning af Bernhards teologiska ståndpunkt, som vi närmast tänka företaga, för att därpå på samma sätt skärskåda Abälards dogmhistoriska ställning och teologiska doktrin, innan framställningen af det rent historiska förloppet af denna kontrovers kan komma i fråga. Däremot kunna dessa punkter kräfva en noggrannare uppmärksamhet, där de möta oss i en mera systematisk framställning af Bernhards teologi, som måste företagas efter de synpunkter, som äro grundläggande för hans teologiska åskådning. Då Bernhards förnämsta dogmhistoriska betydelse ligger däruti, att han förbinder betraktelsen af den historiska Kristusbilden med den neuplatonskt-mystiska religionsåskådningen om själens uppstigande till och återförening med gudomen, så erbjuder sig liksom af sig själf såsom indelningsgrund för framställningen af Bernhards teologiska åskådning religionens objektiva och subjektiva sida, i det Kristuskontemplationen är ett betraktande af den kristna religionens objektiva grund i gudomlig uppenbarelse, medan det mystiska betraktelsesättet, som rör sig om själens återförening med gudomen, måste väsentligen utgöra religionens subjektiva förverkligande.

Kristus-betraktelsen.

Melanchtons sats "hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere" angifver den rätta utgångspunkten för kristologiens dogmatiskt-vetenskapliga behandling, lika väl som den är uttrycket för den fromma känslans Kristuskontemplation. Den förut påpekade bristen i Augustini teologi, att han icke förmått i en åskådning förbinda den trinitariska gudomspersonen med den historiska företeelsen, beror företrädesvis därpå, att hans betraktelse af Kristi person icke har framgått ur betraktandet af hans verk. Att Bernhards kristologi, jämförd med Augustini, onekligen företer ett framsteg i mera evangelisk riktning, hänger tillsammans därmed, att han talar som predikant och icke som dogmatiker. Fromhetslifvet kan nämligen därför mera omedelbart gifva sig uttryck genom honom, och fromhetslifvets intresse är af mera praktisk än spekulativ art; dess omdömen äro i första hand värdeomdömen. Fromhetens blick häftar först och främst vid Herren, sådan han framträder verksam i sin frälsaregärning; hvad han lidit och gjort för människors frälsning gifver förklaringen öfver hvem han är. Den dogmatiska reflexionen verkar ej härvid bestämmande hos Bernhard. Hans ståndpunkt har intet gemensamt med Anshelms, som visserligen också låter försoningsverket vara grundläggande för föreställningen om Kristi person, i det han rent a prioriskt ur försoningens nödvändighet konstruerar fram gudamänniskans två-naturliga väsen. Bernhards Kristuskontemplation framgår icke ur någon förut bildad teori om försoningen. Om han i sin strid med Abälard i syfte att gent emot denne klargöra sin mot-

satta ståndpunkt verkligen framlägger en försoningsteori, så framträder dock denna såsom en genom dogmatisk reflexion efteråt bildad, ej såsom ursprunglig och liggande till grund för den fullhet af lefvande åskådningar, i hvilka Kristi bild öfverallt i hans predikningar träder oss till mötes. Bernhards betraktelse af Kristi person framgår ur den omedelbara åskådningen af den lefvande personen och bestämmes därjämte af den religiösa känslans af denna åskådning väckta rörelse, som under sina skiftande stämningar söker i Kristusbildens anlete motsvarande olika drag. Den historiska Kristusbilden framträder emellertid för betraktelsen såsom bilden af Försonaren. Då Bernhards Kristuskontemplation hvilar på denna åskådning, utgår tydligen också hans uppfattning af Kristi personliga väsen från föreställningen om hans verk.

Kristi verk, försoningen, återförenandet af den syndiga människovärlden med Gud, plägar, som bekant, i dogmatiken betraktas från två synpunkter, i det man skiljer emellan den objektiva och subjektiva försoningen. Det är först i medeltiden, som försoningens problem blir en dogmhistorisk fråga, och det är Anshelm och Abälard, som representera den ursprungliga motsatsen mellan dessa båda åskådningssätt af försoningen. Hvilken är då Bernhards ställning härvidlag? Toge man vid bedömandet af Bernhards teologiska ståndpunkt endast hänsyn till hans Sermones öfver Höga visan, så skulle svaret näppeligen kunna blifva något annat, än att Bernhard så uteslutande betraktar Kristi verk ur den subjektiva försoningens synpunkt, att högst få antydningar

a) Kristi verk.

om den motsatta ståndpunkten kunna spåras. Det sammanhänger nämligen med målet för Bernhards Kristusbetraktelse i dessa predikningar, som äro den katolska Kristusmystikens ursprungliga källa, att framställa bilden af Kristus så, att den i honom uppenbarade gudomliga kärleken liksom bevekande lockar fram genkärleken ur människans hjärta. Så skall nämligen den historiska Kristusbilden tjäna såsom brygga för den religiösa känslans mystiska exaltation till njutningen af försjunkandet i åskådningen af Gud, eller — för att tala med Bernhard och Höga visan — åskådandet af hvad Kristus för henne gjort och lidit skall föra människan till en sådan kärlek, att hon som bruden saligt försjunker i brudgummens armar. Ständigt framhålles därför i dessa predikningar Kristus såsom den lidande kärleken, som vinner människohjärtats genkärlek. ”Men då det icke är för någon möjligt att erinra sig allt det goda, som den barmhärtige Herren utan uppehåll gifvit de dödliga människorna, så kan och bör åtminstone det förnämsta Guds verk, vår återlösning, aldrig vika ur de återlöstas åminnelse. Af detta verk vill jag i synnerhet lägga eder två stycken på hjärtat. Dessa två äro detta verks art (modus) och dess frukt (fructus). Det första består i Guds förnedringstillstånd (exinanitio Dei), men frukten består i att vi uppfyllas af honom. Att tänka på det senare är en skola till evigt hopp, men det förra än ett retmedel till den högsta kärlek (summi amoris incertivum” [1]). Fortsättningen af den predikan,

[1]) Sermo XI.

ur hvilken detta citat hämtats, handlar om denna återlösningens frukt, som består i att uppfyllas af honom, och visar, att detta är liktydigt med en sådan inhabitatio Dei, som i sin egentligaste form innebär, "att Gud skall varda allt i allo". Men verket självt, dess art (modus), betraktas endast från den subjektiva försoningens synpunkt — att gifva ett incitament till att älska Gud — och det är härvid anmärkningsvärdt, att Bernhard icke blott har korsdöden för ögonen, utan att hela Kristi jordelif, hela hans förnedringstillstånd, framträder från denna synpunkt betydelsefullt, såsom framställande bilden af hans i lidandet uppenbarade kärlek. Ty såsom lidande framträder för Bernhard kärleken såsom mera bevekande än som handlande. "Guds i skapelsen visade välgärningar äro visserligen också något, som bör uppväcka vår kärlek till honom. Sed est quod me plus movet, plus urgit, plus accendit. Utöfver allt gör, o gode Jesus, den kalk du druckit, vår återlösning, dig värd att älskas af mig. Detta är det, som mera bevekande lockar vår tillbedjande kärlek (nostram devotionem blandius allicit), som med större skäl uppväcker den, knyter den fastare vid dig, gifver den starkare glöd. Ty världens hela skapelse har icke gjort honom så stor möda som vår återlösning. Där talade han blott ett ord, och det stod där, befallde, och det skedde; här måste han i allt hvad han talade lida gensägelse, vid alla sina handlingar stöta på dem, som lurade på honom, under sina smärtor fördraga spott och hån etc. — Se huru han älskat! Lär därför, o kristen, af Kristus,

huru du skall älska Kristus" [1]). Det heter också i slutet af denna samma predikan, att den egentliga orsaken till Guds uppenbarelse i Kristus synes hafva varit att uppväcka de köttsliga människornas rent köttsliga kärlek till den jordiska företeelsen för att därifrån sedan kunna leda dem till en högre andlig kärlek [2]). Stället är kanske mer än något annat i dessa predikningar belysande för den bernhardinska fromhetens mystik och för dess ställning till bilden af den historiske Kristus, och vi skola därför senare återkomma till detsamma. Här anföra vi det endast i syfte att uppvisa, huru uteslutande den subjektiva försoningens synpunkt behärskar Bernhards åskådning af Kristi verk i dessa predikningar. Emellertid — då Bernhard sträfvar att framställa bilden af Guds kärleksuppenbarelse i Kristus så bevekande, att människans, som Bernhard kallar det, köttsliga kärlek därigenom upptändes till honom, hvarmed han förstår den rörelse af medlidande och tacksamhet, som måste uppstå i människans sinne, då hon betraktar hvad Kristus för henne lidit — verkar detta det för den bernhardinska fromhetens Kristusåskådning egendomliga draget, att man i stället för att bevara helhetsintrycket af denna kärleksuppenbarelse i Kristi hela jordelif, söker särlägga bilden af den i enskilda drag, att man älskar

[1]) Sermo XX.

[2]) Ego hanc arbitror præcipuam invisibili Deo fuisse causam quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suæ carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem.

försänka sig i åskådandet af den Korsfästes sår, att man liksom söker uppmäta hvarje enskildt lidandesdrag hos honom och fråssar i den själsskakning man därvid erfar. Härvid försvinner mycket af den etiska höghet, som hvilar öfver Kristi lif, då man betraktar det såsom en hel, odelad kärleksgärning i trogen lydnad mot den himmelske Faderns vilja. — Bernhard söker liksom stycke för stycke uppsamla och bevara i minnet åskådningar af alla särskilda steg Herren trampat på lidandesvägen [1]. Till Höga visans ord "min vän är en knippa myrrha, som mellan mina bröst ligger", gifver han följande allegoriska tolkning [2]: "Om du är vis, så söker du efterlikna brudens klokhet och låter icke ens en enda timma rycka ur ditt hjärtas grund denna så dyrbara knippa myrrha, alltid bevarande i minnet allt det bittra han för dig utstått och ständigt hvälfvande det i din eftertanke, så att äfven du kan säga: "Min vän är mig en knippa myrrha etc Äfven jag", fortsätter han, "har, I bröder, allt ifrån början af min omvändelse bemödat mig att i stället för hopen af förtjänster, som jag väl visste felades mig, insamla åt mig denna knippa och lägga den mellan mina bröst, hopsamlad från alla min Herres ångestfulla och bittra stunder; nämligen till en början från all nöd i hans barndom, därpå från hans mödor i predikandet, hans trötthet i

[1]) I en af Bernhards dikter, Rhythmica oratio ad unumquodlibet membrorum Christi patientis a cruce pendentis, har detta sönderstyckande af Kristusbilden fått ett signifikant uttryck.

[2]) Sermo XLIII. Se Ritschl, Gesch. des Pietismus I, sid. 53.

att löpa, hans vakor i att bedja, hans frestelser vid fastandet, hans tårar af medlidande, de försåt, som utlades för honom under samtalen, slutligen farorna bland falska bröder, smädelserna, bespottelserna, kindpustningarna, skymforden, korsets spikar och sådant, som den evangeliska skogen till vårt släktes frälsning i rikaste måtto frambragt [1]). Visserligen ibland så många grenar af denna väldoftande myrrha menar jag, att också icke den myrrha får förbigås, som han druckit på korset, och ej heller den, med hvilken han salfvades till sin begrafning. Minnet af den rikedom på ljuflighet, som ligger i dessa ting, vill jag fira, så länge jag lefver; i evighet skall jag ej förgäta dessa barmhärtighetsbevis, emedan jag i dem har funnit lifvet (in ipsis vivificatus sum). — — Detta försonar mig världens domare, då det framställer mig den, för hvilken makterna bäfva, mild och ödmjuk af hjärtat" (Hæc conciliant mihi mundi judicem, dum tremendum potestatibus mitem humilemque figurant etc.). Som man ser, är det icke blott från korsets stam Bernhard hämtar detta egendomliga blomsterfång, i hvars på en gång ljufva och bittra doft man anar något narkotiskt från den mystiska känslans drifhusvärld. Det är ett drag i Bernhards åskådning af Kristi jordelif, som ofta återkommer, att han betraktar alla stadier af detsamma såsom olika stycken blott af den lidandets törnestig, som han hade att vandra allt ifrån födelsen, äfven om — såsom man måste vänta

[1]) Jfr Sermo in feria IV Hebdom. poen., där samma uppräkning af olika sidor af Herrens lidande nästan ordagrant återfinnes.

— hans sista lidandesväg likväl skarpare belyses och åskådningen här får en mera sinnligt uppskakande färg. Quid enim tam efficax ad curanda conscientiæ vulnera, nec non ad purgandam mentis aciem quam Christi vulnerum sedula meditatio [1])? Höga visans ord "min dufva i fältklyftor" tyder Bernhard på själen, som begrafver sig i Kristi sår, gömmer sig i dem, såsom slöte hon sig inne i en klippa, som är henne ett säkert fäste, då allt jordiskt vacklar [2]). "Tröstligt", heter det vidare, "tillägnar jag mig, hvad jag själf saknar af förtjänst, ur Herrens hjärta, som flödar öfver af barmhärtighet. Äfven saknas icke öppningar, genom hvilka den flyter ut, ty de hafva genomborrat hans händer och fötter och genomstungit hans sida med en lans, och genom dessa remnor kan jag suga honung ur klippan och olja ur den hårdaste sten, d. ä. smaka och se, huru ljuflig Herren är. Hvarför skulle icke hans hjärta varda uppenbart genom såren? Ty hvarur skulle det klarare än ur dina sår lysa fram, att du, Herre, är ljuflig och mild och af stor barmhärtighet."

Finner man öfverallt i Bernhards predikningar öfver Höga visan, att den historiska Kristusbilden på detta sätt framställes under den subjektiva försoningens synpunkt, medan den motsatta objektiva uppfattningen till den grad träder tillbaka för denna, att man satt i fråga, om den här alls förekommer såsom af Bernhard medvetet uttalad; så måste det desto mera öfverraska,

---

[1]) Sermo LXII.

[2]) Sermo LXI.

att i Bernhards bref till påfven Innocentius, angående Abälards villfarelser, (Tractatus de erroribus Abælardi) ett af Bernhards häftigaste angrepp på Abälard riktar sig däremot, att denne icke låter det objektiva utan endast det subjektiva värdet af Kristi verk komma till sin rätt, i det att Kristi verk enligt Abälards mening endast skulle bestå i att Kristus som lärare bragt människorna upplysningens ljus och att han tillika upptändt deras kärlek till sig [1]), och Bernhard gör härvid den anmärkningen, att i så fall skulle de små barnen, som icke ens förstå att älska sin egen moder, icke vara återlösningsdelaktiga. Enligt Ritschls mening [2]) har Bernhard genom sin ifver att försvara den gammalkyrkliga föreställningen om ett djäfvulens rättsanspråk på människorna, som frånhändts honom genom Kristi lidande, och den därmed förbundna, egendomliga teorien om hans lurande, kommit att lycka ögonen för den öfverensstämmelse, som i själfva verket i fullständigaste måtto existerar mellan Bernhards egen och Abälards ståndpunkt i försoningsläran. Hvad beträffar den egendomliga roll djäfvulen enligt denna teori, som Bernhard lärt af Augustinus och gamla kyrkans fäder, spelar i försoningsverket, så föreställde man sig, att djäfvulen genom synden med en "viss" rätt fått makt öfver människorna, men att han förverkat hela sin rätt öfver människosläk-

---

[1]) is dicit consilium et causam incarnationis fuisse ut mundum luce suæ sapientiæ illuminaret et ad amorem suum accenderet. Ubi ergo redemptio?

[2]) Rechtfertigung und Versöhnung I, sid. 52.

tet, då han i sin obekantskap med Kristi sanna natur genom Kristi död — som betraktas såsom ett verk af honom — gjorde ett orättmätigt öfvergrepp af denna makt, alldenstund Kristus, den syndfrie, ensam icke stod under denna; och från denna synpunkt betraktas sålunda Kristi verk som en mänsklighetens befrielseakt. Både Anshelm och Abälard — huru olika i öfrigt deras ståndpunkt i försoningsläran var — hade förkastat och vederlagt denna åskådning, men hos Bernhard spelar den icke blott en ganska stor roll i den ofvannämda skrifvelsen till påfven Innocentius, utan man påträffar den äfven i Bernhards predikningar öfver Höga visan [1]).

Skulle alltså det objektiva värdet af Kristi verk, inbegreppet af detta redemptio, som Bernhard i nämda skrifvelse så häftigt angriper Abälard för att han saknar, endast belöpa sig till detta tillintetgörande af djäfvulens rättsanspråk? Bernhard kan själf endast på ett mycket förvirradt sätt försvara denna teori, i det han ej vågar påstå, att detta anspråk med full rätt är af djäfvulen förvärfvadt, utan att han äger det med en af Gud medgifven rätt [2]). Ej heller förmår Bernhard besvara Abälards kritiska fråga, hvarför, då denna djäfvulens rätt endast berodde på en Guds tillåtelse, det var nödvändigt, att Kristus för att göra den om intet måste lida, då Gud genom sitt blotta ord kunnat

---

[1]) Sermo XX: qui et vicit mortem et seductorem universitatis serpentem arte utique sanctiore delusit.

[2]) — — quoddam in hominem jus etsi non jure acquisitum sed nequiter usurpatum juste tamen permissum.

åstadkomma detta. Det svar han härpå försöker gifva är nämligen dels intet svar alls, dels ett medgifvande, att en sådan nödvändighet icke förelåge. Han säger: "Det var nödvändigt för vår skull, för att vi skulle frias ur fångenskapen; för Guds skull, för att hans vilja skulle ske, och för änglarnas, för att deras antal skulle blifva fulltaligt" [1]. Därpå tillägger han emellertid: "Hvem nekar väl föröfrigt till att den Allsmäktige hade kunnat verka vår återlösning på annat sätt. Kanhända förtjänar dock det sätt företrädet, hvarigenom vi erinras om vårt fall genom Återlösarens stora lidande" [2]. — "Du frågar", heter det till sist, "hvarför genom blod, hvad han kunnat göra med sitt ord? Fråga honom själf. Mig är tillåtet veta, att så är; hvarför kan jag ej utforska" [3]. Att Bernhard icke har ett annat svar att gifva härpå, att försoningens realiserande genom Kristi död är för honom endast ett conveniens, ej en i försoningens väsen grundad nödvändighet, visar, att Anshelms försoningsteori för honom är okänd, liksom man åtminstone i hans Sermones öfver Höga visan också icke finner något, som antyder en kännedom om

[1]) Hos Bernhard förekommer rätt ofta denna från Augustinus hämtade tanke (jfr Enchiridion ad Laurentium § 61), att de saliga människornas antal har till uppgift att komplettera den lucka i änglavärlden, som genom fallet därinom uppkommit (jfr ex. Cant. Cant. Sermo LXII).

[2]) Jfr härmed Sermo XX in Cant. Cant., där uppväckandet af människans kärlek — d. v. s. den subjektiva försoningen — sättes som ändamålet med Kristi uppenbarelse.

[3]) Cur, inquis, per sanguinem quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet quod ita: cur ita, non licet.

denna. Men häraf följer icke, att Bernhard icke erkänner något annat objektivt värde af Kristi försoningsverk än befriandet från djäfvulens maktanspråk. Ritschl medgifver också, att det icke lider något tvifvel, att Bernhard varit i stånd att helt enkelt underordna sig den traditionella formeln för försoningen. Han anför själf som bevis härpå, att i tjugonde Sermonen öfver Höga visan förekommer ett sådant uttryck som: mortis susceptione satisfecit patri. I själfva verket är det icke blott i den nämda Sermonen, utan på ett rätt stort antal andra ställen i Höga visan man träffar på sådana "formler", som visa, att huru mycket än i betraktelsen af Kristi verk den subjektiva sidan af försoningen i dessa predikningar prævalerar, den motsatta, objektiva, dock icke förkastas [1]. Fråga är blott, i hvad mån förekomsten af sådana uttryck för det objektiva värdet af Kristi verk äro att betrakta såsom betecknande ett väsentligt drag i den bernhardinska fromheten, eller som en mera tillfällig reproduktion af bibliskt-kyrkliga trosformler, som i det religiösa medvetandet icke motsvaras af sådana åskådningar, i hvilka fromheten kan lefva. Det är härvid till en början att beakta, att dessa predikningar öfver Höga visan endast utgöra en liten del af Bernhards skrifter och att den förbindelse mellan Kristuskontemplationen och mystiken,

[1]) Sermo XX: ut patri nos reconciliet, mortem fortiter subit et subigit fundens pretium nostræ redemptionis sanguinem suum. — Sermo XXII: pretium satisfactionis quo placaret patrem. Sermo LXII: sacrosancti sanguinis pretium m. fl. ställen.

som så starkt framträder i dessa predikningar och bestämmer framställningen af Kristi verk — i den subjektiva försoningens riktning — icke för öfrigt i Bernhards skrifter på jämförligt sätt förhärskar. Kristusbetraktelsen har också en annan sida. I stället för att betraktelsen af den lidande Frälsaren genom den däraf upptända kärleken blir till en brygga för den mystiska känslans trånad till Gud, kan den leda människans blick i den motsatta riktningen, så att hon får ögonen öppna för afståndet och skiljemuren, som är mellan henne och Gud. Betraktelsen af den lidande Frälsaren ställer nämligen också för ögonen synden såsom den verkande orsaken till detta lidande. Men genom syndabetraktelsens förbindande med åskådningen af Kristus kommer Kristi försoningsverk att betraktas under synpunkten af att utgöra en restitution af den genom synden uppkomna skadan. I sin ofvannämda skrifvelse, angående Abälards villfarelser, framhåller Bernhard också, att Kristi återlösningsverk är att betrakta i sammanhang med arfsyndens väsen, i det han i likhet med den hos Ireneus och Metodius i gamla kyrkan förekommande restitutionsteorien betraktar Kristi verk såsom den andre Adams restitution af den förste Adams gärning [1]. Då Bernhard således gent emot

[1]) Parallelismen Adam-Kristus utsträckes äfven här liksom hos de nämda fäderna till Eva-Maria. Jfr Super missus est. Hom. II: Si vir cecidit per fœminam jam non erigitur nisi per fœminam. För Mariakulten har Bernhard för öfrigt stor betydelse. Han nämner henne ex. mediatrix nostra, advocata nostra, och uttalar tanken, att Sonen ej skall underlåta att höra Moderns

den förste Adams inflytande på släktet betraktar Kristi, Återlösarens, som den motsvarande ekvivalenten, är det framför allt hans intention att gent emot Abälards som han kallar pelagianska åskådning göra gällande, att liksom Adams skadliga inflytande på släktet ej berott blott på exemplets makt, så måste också Kristi verk vara något annat än en blott framställning af dygder [1]) Denna sammanställning af Adam och Kristus, som Bernhard här gör i sin Tractatus de erroribus Abælardi, är emellertid ej en enastående företeelse hos Bernhard. Det är ganska belysande, att han just i en predikan öfver Kristi lidande (Sermo in ferio IV Hebdomadæ poenosæ) gör denna sammanställning och att han här vidlyftigt afhandlar arfsyndens väsen, hvarvid värdet af Kristi lidande bestämmes efter den skada peccatum originale medfört för släktet och hvarje enskild människa. I Adams synd har en hvar människa

förbön, likaväl som Fadern hör Sonen. Jfr Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 561—562.

[1]) Si omne quod profuit Christus, in sola fuit ostensione virtutum, restat ut dicatur quod Adam quoque ex sola peccati ostensione nocuerit: siquidem pro qualitate vulneris allata est medicina. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Ergo sicut hoc, ita et illud: si vita quam dat Christus, non est alia quam institutio ejus, nec mors utique quam dedit Adam alia erit similiter quam institutio ejus; ut ille quidem ad peccatum exemplo suo, hic vero exemplo et verbo ad bene vivendum et se diligendum homines informarent. Aut si christianæ fidei et non hæresi Pelagianæ acquiescentes, generatione non institutione traductum in nos confitemur Adæ peccatum et per peccatum mortem, fateamur necesse est et a Christo nobis non institutione sed generatione restitutam justitiam et per justitiam vitam etc.

del, ty hela mänskligheten handlade i honom, och det från honom fortplantade syndens gift har hos en hvar öfvat sin dödsbringande verkan "från fotabjället till hjässan"; hela människan är angripen däraf, ej till sitt andliga väsen blott, till hela sin natur som andekroppsligt väsen [1]. Denna beskrifning på arfsynden öfverensstämmer till fullo med de yttranden om syndens väsen, som förekomma i Bernhards predikningar öfver Höga visan. Äfven här förhärskar det betraktelsesätt af synden, som ser i den företrädesvis en fysiskt verkande kraft, så att det nästan synes, som om sinnligheten i och för sig betraktades såsom syndens väsen [2]. Denna åskådning kan knappast öfverraska hos Bernhard, då den i själfva verket endast är en konsekvens af tidens världsförnekande ideal. Härvidlag, om någonsin, har man rätt att betrakta Augustinus som medeltidens andlige fader, och huru djupt fäste manikeismens åskådning bibehållit hos honom, som haft att särskildt mot köttets frestelser kämpa sin hårda tros-

[1]) Et originale quidem maximum illud delictum vocatur, quod a primo Adam contrahimus, in quo peccavimus omnes, pro quo morimur universi. Maximum plane quod sic totum non modo genus humanum sed et quælibet ipsius generis occupat ut non sit qui evadat. A primo homine usque ad novissimum protenditur et in singulis quoque a planta pedis usque ad verticem diffunditur hoc venenum. — — — — Illud originale delictum quod non solum personam infecit sed et naturam.

[2]) Sermo XXXV: corporis sensus, per quos peccatum tamquam mors per fenestras intravit ad animam. Jfr äfven Sermo LVI, hvarest lekamen, "quod utique de peccato est", betecknas som den vägg, som skiljer brudgummen från bruden, m. fl. ställen.

kamp, framlyser tydligt därur, att han ser arfsyndens specificum framför allt uppenbaradt i "invitus motus genitalium" [1]). Hos Bernhard framträder emellertid den manikeiska dualism, som ligger till grund för den rent fysiska uppfattningen af arfsyndens väsen, icke så mycket som en medveten teori — ty, om det gällde att gifva en formlig definition på syndens väsen, skulle synden snarare betecknas som superbia än identifieras med människans sinnliga natur — som den på ett mera oreflekteradt sätt i det predikade ordet rent omedelbart framgår ur predikantens hela lifsåskådning. Sedd i förhållande till humanitetsidealet, motsvaras denna manikeiska uppfattning af synden af virginitetens moment i detta ideal. Allt ifrån kyrkans äldsta tider har den kyrkliga asketismen i virginiteten sett det kristna humanitetsidealets egentligaste uppenbarelseform, och medeltidens begrepp om castitas är icke ägnadt att återgifva det mänskliga lifvets natursida dess rätt. "Kyskhetens" dygd innebär ett fullkomligt afstående från all könslig gemenskap, och den omständigheten, att medeltiden ser i äktenskapet ett sakrament, modifierar i ingen mån dess ideella kraf på absolut återhållsamhet. Äktenskapets sakramentala betydelse ligger fastmera i dess uppgift att inskränka de sinnliga begärens herravälde, i det kyrkan söker äfven inom äktenskapet så mycket som möjligt verka för könslig återhållsamhet. Medeltidens åskådning om äktenskapets sakramentala värde uttryckes i Petri Abælardi Epitome theologiæ christianæ, cap. 31: Nunc de conjugio

[1]) Se Ad. Harnack, Dogmengesch. III, sid. 191.

dicendum est, quod quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum sicut cetera faciunt sed tamen mali remedium est. Datur enim propter incontinentiam refrænandam, unde magis ad indulgentiam pertinet [1]. Den helige Bernhard, tidens störste munkheros, är förvisso alltför mycket entusiasmerad för munkaskesens ideal med dess fordran på virginitet [2]) af den, som i egentlig mening ville lefva ett sant sedligt-religiöst lif, för att icke också för honom människans sinnligt-naturliga lif skulle te sig som inbegreppet af det onda själft; men å andra sidan lika fullt som castitas ej innefattar hela det medeltida humanitetsidealets etiska kraf, så är ej heller denna manikeiska uppfattning af synden den hos honom ensamt härskande.

[1]) Från ”kyskhetens” dygd härleder sig hela den poetiskt-romantiska dager, som hvilar öfver medeltidskyrkans lif. Den kärlekslängtan, som härigenom ryckes undan jordens föremål, söker efter nya sådana i den himmelska, öfversinnliga världen och förvandlar därigenom denna till en nästan mytologisk undervärld. Mariadyrkan får häraf sin förklaring. ”Såsom antikens Venuskult var en den jordiska kärlekens kult, så är medeltidens Mariadyrkan i samma mån en den jordiska kärlekens försakelsekult”. De himmelska kärleksdrömmarna, som rörde sig kring Maria och helgonen, som profanerade äfven den Korsfästes och Upphöjdes bild, göto emellertid äfven kring medeltidskyrkans mest afskräckande och fanatiska former de sprödaste känslors trolska skimmer och höljde till och med det mänskliga lidandets djupaste afgrunder med legendens mystiska rosor.

[2]) De modo bene vivendi. Sermo XXI: Virgines fœliciores erunt in æterna beatitudine, Esaia testante, qui ait: Hæc dicit Dominus eunuchis: dabo eis in domo mea, et in muris meis locum, et nomen melius a filiis et filiabus, nomen sempiternum dabo eis quod non peribit.

Såsom synden är en den mänskliga naturens bestämning efter fallet, så är den tillika en viljans bestämning. Det söker äfven Augustinus att med all makt göra gällande, ehuru det icke lyckas honom att uppvisa relationen mellan beggedera. (Frågans teologiskt-vetenskapliga lösning sammanhänger med psykologiens lösning af viljans problem. På en etisk religionsuppfattnings basis måste det visserligen stå fast, att syndens begrepp innefattar ett viljemoment; men så länge icke viljans samband med naturlifvet kan noggrannare bestämmas — så att man så att säga kan fixera den punkt, där viljan växer fram ur naturlifvet — så länge denna punkt är dold under medvetandets tröskel, kan ej heller någon klar åskådning vinnas af människans medskapade naturs syndighet. Den kristna religiositetens intresse på denna punkt kan emellertid ej bestå uti något annat än att konstatera mänsklighetens absoluta återlösningsbehof — neque enim potest intelligi magnitudo gratiæ Christi, nisi morbis nostris cognitis [Apol. Art. II] — hvarvid det dock jämväl är i fromhetens intresse, att detta ej framhålles på ett sätt, att därigenom hvarje enskild människas skuldkänsla af synden förringas för känslan af mänsklighetens allmänna syndanöd.)

Såsom viljans förvända riktning är synden superbia, högmod, och bildar sålunda motsatsen till humilitas, som är det augustinskt-bernhardinska humanitetsidealets själfva hjärtpunkt. Knappast en predikan af Bernhard gifves, i hvilken icke humilitas framhålles som den kristna fullkomlighetens hufvuddrag. ”Quis justus nisi humilis?” — ”Humilitas est consummatio justi-

tiæ."[1]) Asketismens humanitetsideal når i ödmjukhetens dygd sin högsta fulländning; det fattas här på ett djupare, mera andligt sätt. Virginiteten betecknar i jämförelse härmed endast, att utanverken för det naturliga människolifvet fallit för världsförnekelsens andemakt; humilitas betecknar dess eröfrande af hjärtats innersta borg. Bernhards uppfattning af ödmjukhetens dygd såsom den kristna sedlighetens fullkomligaste uppenbarelseform är visserligen endast att betrakta som en blomma på munkaskesens stam. Men i samma mån världsförnekelsens kraf fattas absolut, så att det rör människans själfuppgifvande icke blott af sitt väsendes natursida utan ock af sin personlighets innersta själfrådighetssträfvan, i samma mån får detta humanitetsideal en mera evangelisk färg, i det den dualistiska spänningen mellan ande och lekamen då är upphäfd genom andens seger och det lekamliga i stället för att fattas som det andligas fientliga motsats blifvit till dess tjänande organ. Asketismen upphäfver med ett ord sig själf, då den fattas på ett djupare, andligt sätt. Humilitas — såsom Bernhard fattar det — kan alltså på en gång betraktas som ett djupare genomförande af världsförnekelsens ideal, å andra sidan också som ett steg framåt utöfver denna ståndpunkt till ett mera evangeliskt humanitetsideal. Det ligger däruti, att för Bernhard humilitas såsom den sanna kristliga dygden icke blott är ett själfutblottande i yttre och inre mening, utan att detta själfutblottande

---

[1]) Sermo XLVII in Cant. Cant. Jfr samma uttryck Sermo XXXIV: Quamquam et innocentia portio justitiæ, sed consummatio ejus apud humilem.

står i kärlekens tjänst. Humilitas är för Bernhard kärlekens egentligaste uppenbarelseform. Till Höga visans ord "Så länge konungen var vid sin måltid, gaf min nardus sin lukt", ansluter Bernhard en framställning af det sanna begreppet af humilitas.[1] "Nardus är en ringa växt och skall efter sakförståndiges omdöme vara af varm natur. Och därför menar jag, att jag på detta ställe skall kunna under denna få förstå ödmjukhetens dygd, den ödmjukhet visserligen, som brinner af helig kärleksglöd" (quæ sancti amoris vaporibus flagret). I fortsättningen gör Bernhard skillnad mellan en ödmjukhet, som härstammar från människans insikt af sin ringhet, som "kommer af sanningen, men icke har någon värme, emedan den blott lefver i hufvudet, icke i hjärtat", och emellan den ödmjukhet, som födes af kärleken. På denna sista har Herren gifvit oss exempel, i det han, då han förnedrade sig, gjorde det af kärlek till oss. I fråga om kristologien är nämligen efter Bernhards åskådning humilitas det drag i humaniteten, som företrädesvis tjänar som uppenbarelseorgan för gudomshögheten. Är sålunda humilitas den kristna hufvuddygden, framstår desto mera dess motsats, superbia, såsom syndens innersta väsen. "Superbia est initium omnis peccati", heter det (Sermo in Cant. Cant. XXXVII), och "superbia erit semper causa substractæ gratiæ" (Sermo LIV). Superbia är grundsynden, emedan det innebär ett häfdande af det kreaturliga jagets själfständighet och således utgör en förvändning af människans i likhet med allt det skapades af Gud satta ändamål att vara

[1] Sermo XLII.

till för Guds skull och icke för sin egen. (Sermo XX in Cant. Cant. Propter temetipsum Deus, fecisti omnia et qui esse vult sibi et non tibi incipiat nihil esse inter omnia). Högmodssynden är den första ursprungliga i andevärlden som i människovärlden. I människonaturens höga ursprung ligger visserligen begrundad hennes längtan till det höga, men ve henne, om denna sträfvan får en sådan missriktning, att hon vill intaga den Högstes tron. Djäfvulen kommer hon då att följa i hans fall. Så var det också människans första synd, att hon ville vara lik Gud.[1]) Är synden sålunda att betrakta på en gång som ett den mänskliga naturens fördärf och en förvänd viljeriktning hos människan att icke underordna sitt eget ändamål under Guds ändamål, utan att i likhet med de fallna änglarna af högmod stå emot Guds vilja, så är härmed icke blott begrundadt det omnämda djäfvulens rättsanspråk och herravälde öfver människan, utan människan har härigenom också kom-

[1]) In ascensione Domini, Sermo IV: Nobiles enim creaturæ sumus et magni cujusdam animi ideoque altitudinem naturali appetimus desiderio. Sed væ nobis, si voluerimus eum sequi qui ait: sedebo in monte testamenti in lateribus aquilonis (Es. 14). — — — Potentibus siquidem omnes adulantur, invident omnes Quem sequimini, miseri homines, quem sequimini? Annon videtis Satanam tamquam fulgur de coelo cadentem? Nonne iste est mons in quem ascendit angelus et diabolus factus est. Vel illud advertite, quod post casum suum invidia cruciante male sollicitus de supplantando homine, illius tamen montis ascensum nullatenus ausus est suadere ei, in quo nimirum pro inani ascensu tam immane præcipitium cognosceretur expertus. Sed non defuit versuto hosti quid ageret. Similem ei montem alterum demonstravit. Eritis, inquit, sicut Deus, scientes bonum et malum.

mit i det förändrade förhållande till Gud, att hon blir ett föremål för Guds vrede, blir en "filius iræ Dei;" och visserligen är det lika fullt den medfödda syndigheten, arfsynden, som den i medvetna handlingar framträdande synden, som härvid är verkande orsak. [1]) Under djäfvulens tyranni och föremål för Guds vrede, är människan också hemfallen åt syndens straff, som är döden.

Det här nedan citerade stället från Bernhards predikningar öfver Höga visan är märkvärdigt icke blott för det här påpekade begreppet om Guds vrede öfver synden. Ritschl anför nämligen detta ställe i sin lilla uppsats, Lesefrüchte aus d. h. Bernhard, [2]) i annat syfte för att påpeka ett egendomligt drag i Bernhards teologi till skillnad från Augustini. Om vi än i allt, hvad vi hittills anfört af Bernhards åsikt om synden, återfunnit idel augustinska tankar, så förekommer dock här en punkt, hvarest Augustini arfsyndslära af Bernhard ganska väsentligt modifieras. Då Augustinus nämligen i fråga om damnum peccati betraktar mänskligheten såsom en på grund af arfsynden åt evig fördömelse hemfallen hop, en massa perditionis, ur hvil-

---

[1]) Sermo LXIX in Cant. Cant.: Angelo in furore punito, immo damnato, homo iram tantum sensit, non furorem. Nempe cum iratus Deus fuit, misericordiæ recordatus est. Propter hoc semen ejus filii iræ et non furoris usque in hodiernum diem. Si non nascerer filius iræ, non opus esset renasci; si furoris filius nascerer, aut non contigisset aut non profuisset renasci. Cum iratus fuerit, misericordiæ recordabitur, non cum jam usque ad furorem exarserit. Væ filiis diffidentiæ, his quoque, qui ex Adam sunt, qui nati filii iræ ipsi sibi iram in furorem convertunt.

[2]) Studien u. Kritiken, Jahrg. 1879, sid. 318.

ken den gudomliga barmhärtigheten utplockar enskilda till saliggörande, så blir hårdheten i denna åskådning hos Bernhard mycket förmildrad genom inflytande af den hos honom vanliga föreställningen om parallelismen mellan Adam och Kristus, i det att liksom värdet af Kristi verk bestämmes af föreställningen om arfsynden såsom den skada, som däraf restitueras, så verkar också omvändt denna framställning, att arfsynden själf betraktas under den synpunkten, att den i arfsynden bestående skadan af Adams handling för hans efterkommande är bestämd att genom Kristi återlösningsverk upphäfvas, och att alltså i återlösningsmöjligheten är satt en bestämd gräns för bestämmandet af arfsyndens storlek. Till detta ändamål skiljer Bernhard mellan furor och ira Dei, i det han säger, att Adams säd visserligen äro filii iræ, men ej furoris, hvilket sista däremot gäller om de fallna änglarna, men icke kan gälla om människorna, utan för så vidt de genom uppsåtligt syndande af fri vilja försatt sig i samma ställning till Gud som de fallna änglarna, enär återlösningen i så fall vore utesluten. Det förekommer således, att uppfattningen af arfsynden modifieras af föreställningen, att Kristi verk har till uppgift att restituera den af arfsynden vållade skadan. Men då den rakt motsatta synpunkten, att innebörden af Kristi verk bestämmes af föreställningen om arfsyndens väsen, för öfrigt är den hos Bernhard vida mera förhärskande, låter det sig icke göra att på grund af detta citerade ställe ensamt finna den enligt Ritschls mening evangeliska tanken, att syndens begrepp bör bestämmas från

synpunkten af den i Kristo upplefda försoningen, såsom en hos Bernhard väsentlig och såsom liggande till grund för hans uppfattning af synden. Bernhards egen uttalade fordran (Tractatus de erroribus Abælardi) torde vara tillräcklig gensaga mot denna tolkning.

Skall således syndens begrepp fattas grundläggande för föreställningen om det objektiva värdet af Kristi försoningsverk, så återstår det att uppvisa de olika moment i detta, som motsvara de nämda sidorna i Bernhards uppfattning af syndens väsen. Således till att börja med — på hvad sätt kan Kristi verk fattas såsom en restitution af synden, då denna på manikeiskt sätt fattas som en fysiskt verkande makt? Gent emot denna uppfattning af synden svarar en icke mindre magisk föreställning om försoningens förmedling af gudamänniskans, "det från himlen komna brödets", rent fysiska inneboende i den af honom bildade nya mänskligheten såsom en ny lifsgrund för densamma, hvarvid nattvardens sakrament får en egendomlig betydelse för realiserandet af detta metafysiska moment af försoningsverket.

Den ofta nämda skriften af Bernhard till påfven Innocentius, angående Abälards villfarelser, innehåller ett ställe, som tjänar till att belysa denna sida af Bernhards försoningslära. Det är själfva afslutningen af skrifvelsen, i hvilken Bernhard — efter att hafva anklagat Abälard för att sätta Kristi verks betydelse endast i att gifva ett exempel och vara ett incitament till uppväckande af kärlek till honom, men att ej lämna något rum åt återlösningen[1]) — inskärper, hurusom

[1]) Ubi ergo redemptio? Se sid. 84.

just denna bildar grundvalen för Kristi hela verk. Han utvecklar därpå innebörden af detta redemptio i den nämda riktningen. I vår frälsnings verk, menar Bernhard här, äro att urskilja tre delar: formam humilitatis, i hvilken Gud utblottade sig; mensuram caritatis, som han utsträckte ända till döden, och sacramentum redemptionis, hvarigenom han borttog själfva döden. Uppdelningen af Kristi verk i dessa moment är synbarligen gjord med hänsyn till Abälard, i det forma humilitatis och mensura caritatis skola svara emot de två sidor af försoningsverket — exemplet och kärleksincitamentet — hvari Bernhard funnit, att Abälards hela försoningsteori uppgår, medan tillägget af sacramentum redemptionis, såsom den viktigaste delen af försoningsverket och den, som ligger till grund för det hela, innefattar hvad Bernhard saknar hos Abälard för en sann uppfattning af försoningen. "Visserligen", skrifver han, "betyder ödmjukhetens exempel högeligen mycket och är kärlekens värdt att annammas, men de äga ingen grund, intet bestånd, om återlösningen saknas." Det kommer här således blott an på hvad som är innebörden af detta sacramentum redemptionis. Till en början öfverraskar redan uttrycket "sacramentum" redemptionis. Hvarför ej som annars det enkla redemptio? Fortsättningen innebär förklaringen härpå, då detta uttryck ersättes med "påskalammets ätande", Kristi lekamens och blods sakrament. "Volo totis insibus humilem sequi Jesum, cupio eum qui dilexit me — sed oportet me et agnum manducare paschale. Nisi enim manducavero carnem ejus et bibero sanguinem ejus non habebam vitam in memetipsum.

Aliud est sequi Jesum, aliud tenere, aliud et manducare. Sequi, salubre consilium; tenere et amplecti, solemne gaudium; manducare, vita beata. Caro enim ejus vere est cibus et sanguis ejus vere est potus. Panis est Dei, qui de coelo descendit et dat vitam mundo. Quis status gaudio sive consilio absque vita. Ergo neque humilitatis exempla, nec caritatis insignia præter redemptionis sacramentum sunt aliquid." Människans delaktighet i nattvardshandlingen betraktas sålunda som det subjektiva tillägnandet af det objektiva innehåll, som ligger i sacramentum redemptionis, och står därför också koordineradt med människans förverkligande af det ödmjukhetens och kärlekens exempel, som också innebäres i Kristi verk. Redemptio, såsom uttryck för försoningens objektiva sida, är då här liktydigt med gudamänniskans reala præsens i nattvarden, såsom bildande den mystiska lifsgrunden för människans sedligt-religiösa förverkligande af det i Kristi historiska gestalt uppenbarade idealet. Det är den grekiska kyrkans uppfattning af försoningens väsen, som framträder här hos Bernhard, då han söker i Kristi verk en ekvivalent motsats till syndens fysiska makt. Då sinnligheten i sig fattas såsom det onda, från hvilket människan skall frigöras, så blir försoningens problem en metafysisk fråga. Gudamänniskan är den metafysiska medlaren; gudomen — oändligheten har i hans person absorberat det ändliga, och genom den från honom utgående, i mänskligheten inneboende lifskraften verkar den fortfarande på samma sätt absorberande. Det är ock den grekiska fromhetens egendomlighet att draga in nattvardens sakrament i

betraktelsen af Kristi verk, så att nattvarden i själfva verket betraktas som en fortfarande inkarnation af den gudomlige λογος, som absorberar i sig det mänskligt-förgängliga. Såsom den i nattvarden närvarande, framträder således gudamänniskan som den metafysiske medlaren; det är den betydelse, som ligger däri, att "han är det från himlen komna brödet, som gifver världen lif;" och det är denna medlareställning, som Bernhard här framställer såsom grundläggande för försoningsverket, i det han enligt rent fysiska kategorier, som nästan erinra om Gregor af Nyzza, föreställer sig honom som den i den nattvardsdelaktiga människan inneboende lifskraften. Härmed är dock icke uteslutet, att äfven det juridiska betraktelsesättet af försoningsverkets realiserande i nattvardshandlingen rymmes i Bernhards å anförda ställe bevarade tankegång. Redan betecknandet af denna handling med "påskalammets ätande" visar nämligen hän på att Bernhard delar sin kyrkas åskådning om det i eukaristien skeende förnyandet af Kristi offerdöd. Visserligen är nattvardsoffret en hos Bernhard sällan framträdande åskådning — i hans predikningar öfver Höga visan förekommer den åtminstone icke — men det finnes hos honom å andra sidan ännu mindre något, som strider däremot. Då Bernhard om nattvarden yttrar, att den är ett sacramentum pacis, in quo Deus indubitanter est mundum reconcilians sibi, [1]) så föres man att tänka på Kristi offerdöd i nattvarden på grund af den vanliga relation till korsdöden, i hvilken detta ställe plägar förekomma.

[1]) Liber de præcepto et dispensatione, cap, XXVI.

Vidare — i hvad afseende kan försoningen betraktas såsom en restitution af Adams syndiga gärning, för så vidt denna till sin grundform är superbia? Då humilitas är den gent emot denna grundsynd svarande motsatsen i humanitetsidealet, måste försoningen, från denna synpunkt sedd, gå ut på att framställa en efter detta ideal gestaltad ny mänsklig lifsform. Bernhard plägar också betrakta hela Kristi jordelif — i all synnerhet hans mandomsannammelse — såsom hafvande till ändamål att framställa ett sådant ödmjukhetens humanitetsideal, hvarvid dess betydelse för försoningen närmast blir att verka såsom exempel. Så inleder han sina predikningar öfver Jesu födelse [1]) på följande sätt: Ad quid hoc fratres, aut quæ necessitas fuit ut sic exinaniret se, sic humiliaret se, sic abreviaret se Dominus majestatis nisi ut vos similiter faciatis? Jam clamat exemplo, quod postmodum prædicaturus est verbo: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Studete humilitati, quæ fundamentum est custosque virtutum, sectamini illam quæ sola potest salvare animas vestras. Quid enim magis indignum, quid detestandum amplius, quam ut videns Deum coeli parvulum factum, ultra apponat homo magnificare se super terram? Den ringhet och det armod, som omgaf den människovordnes inträde i världen, får i dessa predikningar stor betydelse såsom

[1]) In die Nativitatis Domini, Sermo I. Jfr äfven Sermo IV in festo ascens". Christus est qui descendit, ipse est qui et ascendit". Apostoli verba sunt hæc. Ego autem credo eum in hoc ipso quod descenderit, ascendisse. Sic enim oportebat Christum descendere ut nos ascendere doceremur.

ett symboliskt uttryck för denna humilitas; [1]) och vid sidan af födelsen kommer jämväl ifrån samma synpunkt i betraktande Jesu barndom i Nasaret, där han växte upp som en son af Josef utan att röja sitt gudomliga ursprung, och den ödmjukhet han visade, då han lät sig döpa af Johannes. "O humilitas virtus Christi, quantum confundis superbiam nostræ vanitatis!" utbrister Bernhard, då han ser Herren böja hufvudet för att mottaga Johannes' dop. [2]) Tydligen lämnar dock Herrens sista lidande mer än någon annan punkt i hans lif stoff för denna betraktelse. Nec sane aliud aliquid patientiam et humilitatem æque illustrat, quam quod tradidit in mortem animam suam etc. [3])

Det kommer emellertid för Bernhard vid betraktandet af Herrens lif såsom uppenbarelsen af den samma ödmjukhetens ideal icke blott an på att lägga märke till huru detta afspeglar sig i hvarje enskildt drag hos honom. Det är nämligen ej blott som exempel han verkar, då han restituerar Adams syndiga gärnings inflytande på släktet genom att i stället för superbia, som blifvit det syndiga människolifvets grundform, göra humilitas till den härskande lifsprincipen för den från honom, den andre Adam, stammande mänskligheten. Hela försoningsverkets realiserande sammanfattas näm-

[1]) In die Nativitatis Domini, Sermo IV: Neque enim sine certi ratione mysterii pannis salvator obvolvitur et ponitur in præsepio quando id manifeste in signum vobis commendatur ab angelo: Hoc vobis signum: Invenietis infantem pannis involutum.

[2]) Jfr In Epiphania Domini, Sermo I.

[3]) Jfr Sermo in feria IV Hebdom. poenos.

ligen af Bernhard i exinanitio Dei [1]), hvilket begrepp för Bernhard är liktydigt med att Kristi jordelif är uppenbarelsen af ödmjukhetens humanitetsideal. Såsom superbia emellertid betecknar människans falska själfständighetsställning gent emot Gud, så framträder dess etiska motsats, humilitas, såsom obedientia Dei. Såsom sådan bildar den en motsvarande ekvivalent till Adams af högmod framkallade olydnadssynd (jfr Sermo in feria IV Hebdom. poenos.: Tunc hane sufficere dubites obedientiam, quæ reatum omnem prævaricationis primæ absolvat.), och äger kraft att restituera dennas olycksbringande inflytande på släktet genom den satisfaktoriska betydelse, som tillkommer den på grund af den centrala ställning Kristus i mänskligheten äger, i det han är att betrakta som den nya mänsklighetens hufvud, på samma sätt som Adam, den naturlige stamfadern, är den syndiga mänsklighetens. ”Nam si unis, inquit pro omnibus mortuus, ergo omnes sunt mortui: ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit: nec alter jam inveniatur, qui forefecit, alter qui satisfecit, quia caput et corpus unus est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis” heter det i Bernhards Tract. de erroribus Abælardi. Satisfaktionsbegreppet hos Bernhard kräfver emellertid en närmare undersökning för bestämmandet af hans ståndpunkt i försoningsläran. Ursprungligen hemma i kyrkans lära om boten, har begreppet satisfactio först genom Anshelm lagts

[1]) Jfr Sermo XI in Cant. Cant.

till grund för uppfattningen af Kristi försoningsverk [1]. Det är emellertid att märka, att enligt Anshelms teori om försoningen Kristi verk visserligen fattas såsom tillfyllestgörande, för så vidt Gud i Kristi frivilliga offerdöd finner en tillräcklig upprättelse för sin genom synden kränkta ära, men däremot icke såsom en ställföreträdande — äfven om det kommer människorna till godo, i det att Gud liksom transporterar öfver på deras konto det plus af meritum, som tillkommer Kristi död utöfver dess satisfaktoriska värde för återställandet af Guds kränkta ära [2]. Kristus framträder nämligen i sin satisfaktoriska handling icke som mänsklighetens representant; det är också därför svårt att förstå, på hvad grund Gud kan känna sin genom mänsklighetens synd kränkta ära upprättad genom hans offer. Vidare tillkommer endast Kristi död enligt Anshelms teori ett satisfaktoriskt värde; hans förutgående lydnadslif har

---

[1]) Härmed vilja vi ej säga, att Anshelm är den förste, som betraktar Kristi verk såsom satisfactio; endast att han är den förste, som ser det helt och hållet under denna synpunkt.

[2]) Enligt Ritschls och Harnacks mening ligger det en motsägelse i att Kristi verk af Anshelm fattas på en gång som satisfactio och meritum. Om emellertid den anshelmska försoningsteorien endast betraktas såsom ett öfverförande på Kristi verk af det i fråga om boten häfdvunna betraktelsesättet, så föreligger — såsom Loofs mycket riktigt anmärker (sid 273.) — icke en sådan motsägelse häri, enär på botens område satisfactio och meritum så föga betraktas såsom hvarandra uteslutande begrepp, att en handling på samma gång kan betraktas som en tillräcklig satisfaktion för en begången synd, som den tillika kan anses innehålla ett värde därutöfver, som begrundar ett anspråk på förtjänst.

endast betydelse af att utgöra förutsättningen för dödens värde såsom ett frivilligt bragt offer. Slutligen förekommer minst af allt hos Anshelm den uppfattning af Kristi satisfaktion, som ensam kan göra, att den i verklig mening framträder såsom en ställföreträdande. Satisfaktionen fattas nämligen icke af Anshelm som ett strafflidande; Kristus bär icke i sitt lidande och sin död våra synder; hans lidande är icke ett lidande i vårt ställe af det straff vi förtjänat. Fastmera äro poena och satisfactio enligt Anshelm hvarandra uteslutande begrepp (*aut* poena, *aut* satisfactio), och värdet af Kristi död mätes icke efter storleken af synden. Det är för öfrigt ganska egendomligt, att denna uppfattning, som i fråga om satisfaktionsbegreppet är den ursprungligaste [1]), i den tidigare medeltiden är så tillbakaträngd i det kyrkliga medvetandets föreställningskrets [2]). Det sammanhänger törhända med de germanska rättsbegreppens inverkan på det kyrkliga botsystemet. I detta fattas nämligen poena och satisfactio såsom hvarandra uteslutande begrepp, i det att satisfactio betecknar ett utbytande af straffet mot något annat, ej ett bärande af straffet självt. — Jämförd med

[1]) Den förekommer hos Atanasius i den formen, att — då Gud en gång fastställt döden såsom syndens straff och ej kunde för sin sannfärdighet återtaga denna hotelse — Kristus genom sin död, som han lidit i stället för människorna, har borttagit dödens straff. (Harnack, Dogmengesch. II, sid. 175.) Äfven hos Hilarius och Ambrosius fattas satisfactio såsom ett strafflidande (Loofs, Dogmengesch. sid. 273 anm.).

[2]) Den förekommer lika litet hos Abälard som hos Anshelm, medan vi däremot finna den hos Tomas.

Anshelms försoningsteori, har Bernhards föreställning om den satisfaktoriska betydelsen af Kristi verk till en början däri ett oneckligt företräde, att han fattar denna satisfaktion som en ställföreträdande, i det att Kristus härvid framträder såsom mänsklighetens representant. I likhet med såväl Tomas Akvinas som Abälard [1]) ser han en förutsättning och grund för Kristi verks satisfaktoriska betydelse däruti, att Kristus i släktet intager den centrala ställning, att han som den andre Adam är den nya mänsklighetens hufvud och hans handlande fördenskull likafullt som den förste Adams syndiga gärning kan betraktas som släktets handling i och genom honom. Härvid växlar hos Bernhard liksom hos de nämda skolastici begreppet satisfactio med begreppet meritum, utan att någon begreppsbegränsning mellan bådadera föreligger, eller här såsom hos Anshelm sker en afmätning af dessa begrepps respektiva andel i Kristi verk. Att "som en lem i Kristi kropp hafva del i hans förtjänst" är ett hos Bernhard vanligt och fullkomligt liktydigt uttryck med "Kristus har tillfyllestgjort för oss" [2]). Det är i all synnerhet för att be-

---

[1]) Expos. in epistolam ad Roman. pag. 234: Similitudinem Adæ et Christi ipse Apostolus aperit, ostendens videlicet ita Christum omnium spiritualium esse patrem sicut est Adam carnalium etc. Vid granskningen af Abälards försoningslära skall det visa sig, i huru nära öfverensstämmelse han i själfva verket står med Bernhard just i fråga om uppfattningen af försoningens objektiva sida, huru mycket än Bernhard på denna punkt angriper honom.

[2]) Sermo LXI in Cant. Cant.: Et ideo liquet errasse illum qui ait: Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear. Nisi

grunda människans rätt till andel i detta meritum, som lifsgemenskapen mellan Kristus och församlingen fattas som una persona mystica (Thomas ab Aquino, qu. 48, art. II), hvari vi — oaktadt den magiskt-fysiska religionsbetraktelse efter den grekiska kyrkans fromhetsart, som otvifvelaktigt ligger bakom denna föreställning, och oaktadt bilden af herden i spetsen för sin hjord skulle mera motsvarat ett historiskt-etiskt betraktelsesätt af Kristi satisfaktion — dock se ett framsteg utöfver Anshelms ståndpunkt.

Parallelismen Adam-Kristus verkar också ett annat företräde hos Bernhard före Anshelm i fråga om satisfaktionsbegreppet. Såsom en restituerande motsats till Adams olydnadssynd får nämligen det satisfaktoriska i Kristi verk, som sagdt, framför allt karaktären af lydnad. Men så fattad, kan satisfaktionen icke ensamt bestå i döden eller lidandet; Kristi hela jordelif måste från denna synpunkt få en annan betydelse än att vara blott förutsättningen för slutet. Äfven på denna punkt råder väsentligen öfverensstämmelse mellan Bernhard och Abälard. Äfven han tillägger Kristi lydnad en satisfaktorisk betydelse. Samtidigt betraktar han den som en förtjänst, som består i hans kärlekstjänst[1]). Både Bernhard och Abälard fatta således Kristi verks objektiva försoningsvärde under lydnadens

---

quod non erat de membris Christi nec ad eum pertinebat de Christi merito ut suum præsumeret, suum diceret quod illius esset tamquam rem capitis membrum.

[1]) Jfr. Expos. in epist. ad Roman. pag, 237, ed. Cousin, m. fl, ställen.

enhetliga synpunkt, hvarvid ingen skillnad i grunden föreligger mellan dem därutinnan, att Abälard sätter lydnadens väsen i kärleken, medan Bernhard har en viss förkärlek för begreppet humilitas, ty enligt Bernhard betecknar detta endast en form för kärlekens uppenbarelse [1]). Då Bernhard betraktar Kristi verk från den objektiva försoningens synpunkt och ser dess satisfaktoriska värde i den lydnad, som han allt ifrån mandomsannammelsen intill slutet visade mot den himmelske Faderns vilja i framställandet af ett lif i sann ödmjukhet [2]), så står visserligen denna synpunkt i rak motsats till den sträfvan han i fråga om försoningens subjektiva sida röjer att utmåla hvarje enskildt lidandesdrag för sig i så bjärta färger som möjligt för att göra Kristusbilden desto mera bevekande till kärlek. Men om än Bernhard tillägger Kristi hela lydnadslif en satisfaktorisk betydelse, så uteslutes ej häraf, att denna lydnad kan betraktas från olika sidor och att Bernhard företrädesvis riktar sin blick på dess framträdande i lidandet och döden. Man väntar säkerligen icke att hos Bernhard finna den i den senare lutherska dogmatiken [3]) uppdragna skillnaden mellan obedientia activa et passiva,

---

[1]) Jfr sid. 95 och Sermo II in Nativ. Dom.: Sola virtus humilitatis est læsæ reparatio caritatis.

[2]) Jfr Konkordieformelns uttryck art. III: (obedientia) quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimum crucis mortem pro nobis Patri suo præstitit. Se Müller, Die symbolischen Bücher der evang. luth. Kirche, sid. 614.

[3]) Vi förbise dock icke, att den förekommer i Konkordief. art. III, sid 612 (Müller, Die symb. Bücher der evang. luth. Kirche).

bildande i Kristi verk en motsvarighet till den syndiga människans dubbelställning till lagen, i det denna å ena sidan ställer på henne krafvet af uppfyllelse, å andra åter — såsom redan öfverträdd — fordrar hennes bestraffning. På ett par ställen i Bernhards predikningar hafva vi emellertid funnit Kristi satisfaktoriska lydnad betraktad under den dubbla synpunkten af görande och lidande. I en predikan, in Coena Domini, heter det, att bland de "kungliga" rätter, som finnas för människan att tillgå "in mensa incarnationis dominicæ", först och främst är att märka hans sonliga lydnad. Denna betraktas därpå närmare, analyseras till sina beståndsdelar, och härvid framträda humilitas och patientia, motställda hvarandra i betydelsen af lidande och görande lydnad[1]). Ett parallelställe till detta förekommer i den här flera gånger citerade pre-

[1]) Sermo II in Coena Dom. Primum itaque ferculum est obedientia filialis, tribus contexta funiculis habens humilitatem in corde, patientiam in ore, perseverantiam in bono opere. Christus factus est obediens patri. Unde et ipse dicit: non veni facere voluntatem meam sed ejus, qui misit me. Quæris de humilitate? Dominus omnium servuli forma indutus est; de paupercula virgine natus est. Ideoque quum liber esset a lege, factus est sub lege. Cum publicanis et peccatoribus cibum sumpsit, discipulorum pedes lavit; hoc ab ortu suo usque ad finem vitæ satagens, ut sicut in matre specialis et sine exemplo fuit virginitas, sic in filio singularis et unica esset humilitas. Quod si de patientia quæritur sicut ovis ad occisionem ductus est et propter iniquitates nostras vulneratus est. — Si de perseverentia quæris: obediens fuit usque ad mortem. Det sista momentet är tydligen endast en kvantitetsbeteckning af de båda föregående. Att humilitas annars hos Bernhard är det öfverordnade begreppet och för öfrigt ses uppenbaradt särskildt i lidandet, hindrar

dikan in feria IV Hebd. poen., i hvilken försoningsverket, som nämdt, uteslutande betraktas under synpunkten af att utgöra en restitution af den af Adams synd vållade skadan. Ett dubbelt arf, heter det här, hafva vi fått efter vår stamfader, Adam: arbete och lidande. Beggedera har Kristus tagit i sin hand och burit deras börda för oss [1]). Det medgifves visserligen, att den punkt, hvarpå det vid särskiljandet af en obedientia activa och passiva särskildt kommer an, nämligen Kristi verks relation till lagens båda sidor, här icke kommer i betraktande. Bernhard är dels för litet dogmatiker till att göra en sådan dogmatisk distinktion, dels har ännu icke i det kyrkliga medvetandet uppkommit den dogmatiska reflexionen öfver förhållandet mellan Kristi verk och lagen såsom uttrycket för Guds heliga vilja. Det visar sig icke blott däri, att satisfaktionen på samma gång fattas såsom ett meritum — häri framträder det visserligen, att Kristi verk ej ses i relation till lagens absoluta kraf, men ej att dess

---

i ingen man, att Bernhard här använder det i en inskränktare bemärkelse. Hans begreppsdistinktioner äro ej bestämda.

[1]) Duo antem nobis in hæreditatem reliquerat ille vetustus Adam, qui fugit a facie Dei, laborem videlicet et dolorem, laborem in actione, dolorem in passione. Christus Dominus laborem et dolorem consideravit, ut traderet eos in manus suas; imo se magis in manus eorum, infixus in limo profundi; et intraverunt aquæ istæ usque ad animam ejus. Vide, ad patrem inquit, humilitatem meam et laborem meum, quia pauper ego sum et in laboribus a juventute mea. De dolore vide quid dixerit: O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videti si est dolor sicut meus. Vere languores nostros ipse tulit et infirmitates nostras ipse portavit.

förhållande till lagen öfverhufvud lämnas därhän, alldenstund en annan uppfattning af lagen är möjlig — men framför allt däri, att satisfaktionens uppfattande såsom ett straffidande, hvilket är uttrycket för Kristi verks förhållande till den öfverträdda lagen, är en åtminstone i den tidigare medeltiden sällsynt åskådning, såsom vi påpekat. Är det emellertid sant, att denna åskådning, såsom Harnack påstår [1]), lika litet förekommer hos Bernhard som hos Anshelm och Abälard? Erkännas måste det visserligen till att börja med, att i Bernhards predikningar öfver Höga visan förekommer intet, som tyder på denna föreställning. Vidare skulle man kunna anföra, att den omständigheten, att Bernhard ej betraktar försoningsverkets realiserande genom Kristi död beroende på en nödvändighet (se sid. 86), som har sin grund i försoningens eget väsen, talar emot, att han skulle fatta Kristi lidande såsom ett straffidande — alldenstund denna nödvändighet är ett med straffets nödvändighet — om icke äfven Tomas, oaktadt han utan tvifvel fattar Kristi lidande såsom straffidande (peccata sine poena noluit dimittere), i likhet med Bernhard icke fattade Kristi död såsom försoningsverkets enda möjliga form. Jämväl saknas hos Bernhard den åskådning, på hvilken föreställningen om nödvändigheten af Kristi död för försoningens realiserande ytterst hvilar och hvarpå delvis äfven dess karaktär af straffidande beror — nämligen åskådningen

[1]) Dogmengesch. III, sid. 360: "Das was bei Abälard wirklich zu vermissen ist, dass Christus unsere Strafe getragen, findet sich bei Bernhard auch nicht".

af försoningsverkets relation till Guds egenskaper. Försoningens betydelse för Guds eget väsen, som är den synpunkt, som ligger till grund för Anshelms teori, är för Bernhard okänd. Den motsats, som genom synden inträdt i Guds eget väsen såsom lagbunden kärlek i dess relation till världen — mellan hans vilja till kärleksmeddelelse och nödvändigheten af att bevara okränkt denna kärleksviljas innersta väsen genom att vaka öfver upprätthållandet af de af den satta gränserna, — är icke föremål för Bernhards dogmatiska reflexion. Visserligen gör Bernhard skarp skillnad mellan de olika sidor i Guds väsen, som han betecknar med majestas et pietas eller potestas et misericordia, och fattar därvid dessa begrepp så, att de icke blott motsvara, hvad vi kalla det fysiska och etiska gudsbegreppet, utan så, att majestas-potestas tillika motsvarar helighetens attribut i det gudomliga väsendet. Han gör emellertid ingen användning af denna motsats med hänseende till den objektiva försoningen; det är i den subjektiva försoningens intresse han i Höga visan framhåller denna motsats för att visa, huru i Kristus allmaktens och helighetens attribut transformerats i nådens och kärlekens [1]). Men om än Bernhard icke betraktar Kristi

[1]) Sermo XV in Cant. Cant. Duo hæc audivi: quia potestas Dei est et tibi Domine misericordia. Ergo secundum majestatem sanctum et terribile Nomen ejus. Secundum pietatem non est nomen aliud sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Hoc est, inquit, nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster. Nomen potentiæ est. Item: Et vocabitur nomen ejus Emmanuël. Pietatem insinuat item ipse de se. Profecto majestatis et potentiæ nomen, in id quod est pietatis et

försoningsdöd i relation till helighetens och kärlekens attribut i det gudomliga väsendet, så har han dock, såsom vi sett, föreställningen om Guds vrede öfver synden och om syndens straff, såsom häraf kauseradt, (jfr sid. 97) och jämväl om att Guds vrede blidkats genom Kristi död (per mortem placavit patrem). Vi hafva också i flera af de anförda citaten funnit uttrycket "Kristus bar våra synder" [1]. Särskildt är det en hos Bernhard ofta förekommande åskådning, att Kristus genom sin död borttagit döden såsom syndens straff; apostelns ord "då en är död för dem alla, äro de alla döda" är ett bland de af honom mest citerade bibelställena [2]. Emellertid kan dock en invändning härvid göras, som talar för Harnacks påstående, att Bernhard lika litet som Abälard fattar Kristi död såsom ett strafflidande. Hos den senare förekommer nämligen likaledes ställen, i hvilka det synes, som om denna åskådning af Kristi försoningsdöd på det otvetydigaste sätt vore uttalad, medan man dock å andra sidan hos Abälard själf finner bevis för att dessa ställen ej så skola fattas. Han förklarar nämligen själf, i hvad mening det bör förstås, då man säger: "Kristus har burit våra synders straff, Kristus är död för våra synder". Det

gratiæ quodammodo transfunditur, ipsumque effunditur abunde per Christum Jesum.

[1]) Tract. de erroribus Abælardi; in feria IV Hebd. poen., ställen, som lätteligen kunde kompletteras med flera andra t. ex: De passione Domini: Vide anima mea, qualiter vir iste per omnia conturbatur et spernitur, sub crucis onere dorsum incurvare videtur et tuam ipse portare ignominiam.

[2]) Ex Tract. de erroribus Abælardi.

har, säger han, en dubbel mening. ”Först att det, hvarför han dog, hade vi förskyllt” — hade människorna ej syndat, så hade ej Kristi död ägt rum — ”vidare att han är död för att borttaga våra synder, d. ä. våra synders straff, i det han inför oss i paradiset”. Således äro våra synder dels att betrakta såsom den verkande orsaken till Kristi död, dels är ändamålet med hans död att borttaga straffet för dessa synder; men att detta straff borttages därigenom, att Kristus lider det i vårt ställe — d. ä. att Gud räknar hans lidande, såsom om det varit vi, som lidit, och därmed anser straffet fullbordadt — ligger ingalunda däruti. Abälard menar i stället, att det borttages i och med det, att han genom sin i döden uppenbarade kärlek tänder vår genkärlek och därigenom för oss in i paradiset, där vi äro friade från synden och dess straff[1]). Man skulle per analogiam kunna sluta, att — då liknande uttryck förekomma hos Bernhard — i dem icke innebäres mera af strafflidandets idé än i Abälards, och för öfrigt att man af sådana uttryck, som sluta sig omedelbart till Skriftens ord, ej utan vidare kan sluta till Bernhards egen åsikt. Då den dogmatiska præcisionen öfverhufvud saknas hos Bernhard, skulle det — om denna invändning får gälla — blifva svårt nog att konstatera, att Bernhard verkligen ser betydelsen af Kristi död däri, att den är ett ställföreträdande strafflidande. Att Guds vrede blidkas därigenom, att han ser Kristus lida för våra syn-

[1]) Se Expos. ad Rom. pag. 231, ed. Cousin. Jfr S. M. Deutsch, Peter Abälard, sid. 384.

der; att han i Kristi död ser ett offer för synden, som af mänskligheten i Kristi person hembäres åt honom och som han med välbehag upptager, uttalar Bernhard, som nämdt, mer än en gång; men särskildt framhäfver han detta objektiva moment af försoningen i en långfredagspredikan, de passione Domini, på ett sätt, som tydligen ådagalägger, att äfven detta moment har den största betydelse i Bernhards personliga fromhetslif och att de uttryck för denna sida af försoningsverket, som i hans skrifter förekomma, icke blott äro att betrakta såsom tillfälliga, mindre reflekterade reproduktioner af bibliskt-kyrkliga trosformler. Hic vulneratus propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra et factus in holocaustum suavissimi odoris in conspectu tuo, pater æternæ gloriæ, ut averteres indignationem tuam a nobis, ut considere nos sibi faceret in coelestibus. Respice Domine sancte pater de sanctuario tuo et de excelso coelorum habitaculo et intuere hanc sanctam hostiam, quam tibi offert magnus pontifex noster, sanctus puer tuus Dominus Jesus pro peccatis fratrum suorum et esto placabilis super multitudine malitiæ nostræ. Respice Domine in faciem Christi tui, qui tibi usque ad mortem obediens est nec recedant a oculis tuis cicatrices ejus in perpetuum ut memineris quantam ab eo pro peccatis nostris satisfactionem receperis [1]. Häri innebäres emellertid icke i och för sig, att Kristi död är ett ställföreträdande strafflidande, endast att det är ett offer, som Gud med välbehag mottager. Däremot

[1]) Sermo de passione Domini.

har man törhända rätt att i Kristi död såsom ställföreträdande strafflidande finna den försoningsteori, som mest motsvarar den synpunkt, under hvilken Bernhard företrädesvis ser den objektiva försoningen, nämligen parallelismen Adam-Kristus, i det den sanna motsatsen till Adam såsom mänsklighetens representant i den syndiga handlingen är Kristus såsom mänsklighetens representant i lidandet af syndens straff. Och medgifves detta, så torde den närmast till hands liggande tolkningen af sådana uttryck som ”Kristus bar våra synder” kunna tillämpas, så att vi i dessa finna Kristi död betraktad såsom ett lidande af våra synders straff, äfven om detta begrepp såtillvida fattas ofullständigt, som det saknar sina i den dogmatiska reflexionen gifna relationer till andra dogmatiska begrepp.

Ett moment af satisfaktionsbegreppet, som af Bernhard i likhet med Anshelm framhålles såsom det mest betydelsefulla för det objektiva värdet af försoningsverket, återstår ännu att fästa uppmärksamheten på. Det är frivilligheten i Kristi lidande. I sin nämda Tract. de error. Abæl. svarar Bernhard på följande invändning, som af Abälard gjorts [1]): Månne väl Gud skulle hafva så stort välbehag till sin oskyldige sons död, att han icke skulle förlåta Adams mindre synd, utan att den vida större — Kristi dödande — skedde. Bernhards svar lyder: Icke döden i och för sig, utan den frivilligt lidandes vilja behagade Gud. Ju större deras ondska, som dödade Kristus, desto heligare hans

[1]) Expos. in epist. ad Rom. pag. 206.

vilja och därför desto mäktigare att återlösa. (Non mors sed voluntas placuit sponte morientis — — — — Et quoniam hæc tam pretiosa mors voluntarie suscipienda adversus peccatum, non tamen poterat fieri nisi per peccatum; non delectatus quidem, sed tamen bene usus malitia sceleratorum et mortem de morte et de peccato damnavit peccatum. Et quanto illorum major iniquitas, tanto hujus voluntas sanctior et eo potentior ad salvandum). Äfven på denna punkt tyckes alltså hos Bernhard finnas ett etiskt företräde framför Anshelm, emedan för Bernhard den etiska innebörden i Kristi död — att döma efter detta ställe — sammanfaller med dess objektiva försoningsvärde, medan däremot för Anshelm frivillighetens moment i lidandet visserligen har betydelse af att utgöra den nödvändiga förutsättningen för dess värde, men dock ej likställes därmed, i det Kristi död därjämte rent sakligt värderas. Denna etiska åskådning förhärskar emellertid ej alltid hos Bernhard. Då han betraktar Kristi satisfaktion såsom en superabundans på den grund, att en droppe af hans blod varit tillräcklig lösen för våra synder, medan däremot ur hans sår en hel blodvåg flöt fram,[1]) så har den etiska måttstocken för detta pretium satisfactionis lämnat rum för en rent kvantitativ, som endast kan förklaras däraf, att Kristi offerdöd ställes på samma linje med och värderas efter samma mått som djuroffren i den israelitiska

[1]) Sermo XXII in Cant. Cant.: Apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemptio. Prorsus copiosa, quia non gutta, sed unda sanguinis largiter per quinque partes corporis emanuit.

kulten (3 Mos. 17: 11),[1]) såvida icke uttrycket snarare bör skrifvas på den retoriska formens makt öfver tanken.[2])

Satisfaktionsbegreppet omfattar emellertid ej hela den objektiva sidan af Kristi försoningsverk. Till detta hör äfven, att Kristus är vår förebedjare när Fadern. Det är en åskådning, som ej heller saknas hos Bernhard[3]). Så heter det exempelvis i Bernhards långfredagspredikan (in passione Domini): Gratias tibi pater referat omnis lingua pro superabundantia bonitatis tuæ, qui unico filio cordis tui non pepercisti, sed pro nobis omnibus illum tradidisti in mortem, *ut eum tamquam fidelem advocatum haberemus coram te in coelis*[4]).

Att, såsom vi här försökt, gifva en i någon mån systematisk framställning af Bernhards uppfattning af Kristi verk, är förenadt med stora svårigheter. De bestå icke så mycket uti att ur mångfalden af hans predikningar uppsamla de yttranden, som syfta härpå, som fastmera uti att bland dessa särskilja sådant, som afspeglar för Bernhards fromhet egendomliga och väsentliga drag från sådana yttranden, som härleda sig från en mera oreflekterad reproduktion af bibliska eller

---

[1]) Jfr Tract. de error Abæl. Non requisivit Deus pater sanguinem filii, sed tamen acceptavit oblatum, non sanguinem sitiens sed salutem, quia salus erat in sanguine.

[2]) Samma uttryck återkommer för öfrigt ofta hos dogmatici — äfven hos Luther. Se Philippi V, sid. 96.

[3]) Äfven i denna punkt råder öfverensstämmelse mellan Bernhards och Abälards åskådning; och bilda båda gemensamt en motsats mot Anshelm.

[4]) Jfr äfven Sermo LXI in Cant. Cant.

kyrkliga satser eller bero på hans sträfvan att befinna sig i öfverensstämmelse med det kyrkligt häfdvunnas auktoritet. Man kan nämligen icke säkrare förfela uppfattningen af en åskådning, som i viss mening betecknar en dogmhistorisk nydaning — i all synnerhet då den mindre är en tankeprodukt än en den religiösa känslans skapelse — än om man söker bringa till samklang alla skilda yttranden man bevarat af den dogmhistoriskt betydelsefulla personlighet, hvars egendomlighet man söker fatta. Det gäller i stället att uppfatta de partier i hans skrifter, i hvilka han mest personligt och omedelbart ger sig själf, att lyssna till stämningen, i hvilken han talar, för att uppfånga de ord, i hvilka en hjärteton vibrerar. Hvad vi emellertid anse oss hafva funnit såsom det väsentliga för Bernhards åskådning af Kristi verk är — för att sammanfatta resultatet af denna undersökning — först och främst den subjektiva försoningens synpunkt, att Kristi verk är en uppenbarelse af Guds kärlek, som bevekande lockar människan till genkärlek. Denna synpunkt är den hos Bernhard vida öfvervägande, och i synnerhet är den i hans predikningar öfver Höga visan så godt som ensam rådande. Men visserligen är den icke den enda. Det är nämligen icke blott i polemiskt intresse mot Abälard — hvilkens verkliga åskådning i denna punkt Bernhard icke har fattat eller velat fatta, såsom vi senare tänka visa — som Bernhard därjämte framhåller det objektiva värdet af försoningsverket; ej heller kunna dithörande yttranden af honom fattas såsom en blott anslutning till det traditionellt-kyrkliga, utan röja, mena

vi, ett den personliga fromhetens intresse. Den synpunkt emellertid, som bestämmer hans uppfattning af den objektiva försoningens väsen, är att försoningsverket är en restitution af den genom Adams fall vållade skadan. Denna parallelism mellan Kristus och Adam gör, att han dels ser försoningens objektiva sida däri, att Kristus, då han i sig framställer humilitetens sanna humanitetsideal, godtgör Adams olydnadssynd genom sin odelade lydnad, dels åter genom sitt lidande och sin död, som han — den andre Adam — ställföreträdande för oss frivilligt lider, tillfredställer Guds vrede. Jämväl ser han också en sida af Kristi försoningsverk däri, att han såsom vår försvarare när Fadern beder för oss. Därjämte är det anmärkningsvärdt, att Bernhard bibehållit den gammalkyrkliga idén om ett djäfvulens rättsanspråk på människan, hvilket frånhändts honom genom Kristi död — ehuruväl det, såsom vi sett, endast är med en viss modifikation han talar om detta rättsanspråk — och, att i hans uppfattning af den objektiva försoningen stundom den etiska synpunkten träder tillbaka för en magisk-fysisk efter den grekiska kyrkans fromhetsart. [1])

---

[1]) Ritschl fäster (Rechtf. u. Versöhn. I, sid. 53.) uppmärksamheten på en annan försoningsteori, som hos Bernhard i en predikan (in annunt. Mariæ) förekommer, och enligt hvilken Kristi död skulle af Gud anordnats till borttagande af den söndring, som — efter det människan hemfallit åt döden — inträdt mellan de fyra dygder: förbarmande och frid, sanning och rättfärdighet, som ursprungligen åtföljt människan, men som nu parvis inför Gud göra gällande å ena sidan önskan att männi-

Den ordningsföljd, i hvilken vi vid den undersökning, som vi företaga af Bernhards teologiska åskådning, låta trosläran's olika loci följa på hvarandra, förutsätter, att vi tillerkänna Bernhard det företräde i evangelisk riktning, att han låter föreställningen om Kristi verk ligga till grund för föreställningen om hans person. Där så icke sker i dogmatiska systemer eller läroböcker, har detta sin grund uti att man — i stället för att låta sitt teologiska tänkande bestämmas af fromhetens praktiska intressen — låter det ledas af metafysikens spekulativa. Vi hafva emellertid redan från början reserverat oss emot att vårt påstående om Bernhards företräde härvidlag skulle förstås i den meningen, att Bernhard medvetet låter de olika synpunkter, under hvilka han — såsom vi sett — betraktar Kristi verk, bestämma sin uppfattning af Kristi person, så att hans föreställning om Kristi gudom skulle hvila på den subjektiva försoningens synpunkt, medan däremot försoningsverkets objektiva sida skulle vara orsaken till att han i honom såge den andre Adam, människan[1]). β) Kristi person.

skan återlöses, å andra sidan hindren därför, hvarvid Guds afgörande lyder: fiat mors beata, et habet utraque quod petit. Denna som Ritschl kallar "sinnrika" åskådning hafva vi trott oss kunna helt förbigå och omnämna den endast parentetiskt. Att den är utan dogmhistorisk betydelse synes däraf, att den är fullkomligt enastående.

[1]) Då Luther (Jfr Konkordieforml. art. VIII, som citerar honom sid. 683: "Om det skulle heta, att icke Gud utan blott en människa är för oss död, då äro vi förlorade. Men om Guds död och Gud själf, som är dödad, ligger i vågskålen, så sjunker den ned och far den andre [i hvilken våra synder ligga] upp,

Den dogmatiska reflektionen är för Bernhard öfverhufvud främmande, och vi hafva redan sagt, att vi i den meningen endast anse, att Kristi verk är grundläggande för Bernhards uppfattning af Kristi person, att den konkreta bilden af den historiske Kristus i hans frälsareverksamhet bestämmer hans kristologiska åskådning. Det är detta, som förlänar hela hans teologi ett evangeliskt drag. Det är intet tvifvel om att Bernhard i sitt dogmatiska tänkande delar samma åskådning i fråga om gudsbegreppet, som hans tids och för öfrigt alla tiders teologi intill våra dagar gjort gällande, men som lika säkert fromheten aldrig lefvat i; — och dock föres han genom denna Kristusbetraktelse till ett helt annat gudsbegrepp, i hvilket Augustini begrepp om Gud såsom kärleken lyser oomtöcknadt af metafysikens dimmor. Lika visst också som han, den kyrkliga traditionens väktare, känner sig obetingadt bunden vid det kristologiska dogmats formulerade bokstaf, lika visst har han först gifvit den chalcedonensiska formelns bokstaf lif. I Bernhards betraktelse få först de båda sidorna af gudamänniskans väsen en djupare betydelse för människans praktiskt religiösa lif. Såsom exempel på huru Bernhard i sitt religiösa troslif tillgodogör sig guda-

etc.") och efter honom lutherska dogmatici betrakta Kristi gudom såsom förutsättningen för försoningens objektiva värde, i det hans lidande däraf, att han såsom Gud ägde högre personligt värde än som människa, skulle få betydelse af ett för Gud dyrbarare pretium, (Jfr t. ex. Philippi: Glaubenslehre, V, s. 168.) synes det, som om de alldeles förgätit den etiska synpunkten, som ligger till grund för strafflidandets idé, och som om deras åskådning med ens sjunkit ned till Anshelms nivå.

mänsklighetens i Jesus uppenbarade mysterium, vilja vi anföra ett stycke ur hans 15:de Sermo öfver Höga visan, som han hållit öfver Jesusnamnets betydelse i anslutning till orden: ”Ditt namn är en utgjuten balsam”. (Höga visan 1:3.) ”Är någon af oss bedröfvad? Må då Jesus komma honom i hjärtat och därifrån i munnen (d. v. s. må han lofva hans namn); och se, vid ljuset af hans namns uppgång flyr hvarje moln, återvänder klara dagern. Hos hvem höll väl inför ansiktet af hans frälsande namn hjärtats hårdhet, känslolös tröghet, groll i hjärtat etc. stånd. Intet annat är nämligen så ägnadt att återhålla vredens uppbrusning, att besegra högmodet, utsläcka lustans låga, mildra girighetens hunger och bannlysa alla syndens retelser. Ty om jag nämner Jesus såsom människa, så håller jag framför mig bilden af den, som af hjärtat är mild och ödmjuk och som är allsmäktig Gud själf, så att han genom sitt exempel helar mig och styrker mig genom sin hjälp. Allt detta ljuder för mig, då Jesusnamnet ljuder för mitt öra. Så hämtar jag mig exempel af människan och hjälp af den mäktige.”

Till belysande af Bernhards uppfattning af det gudomligas och mänskligas förening i Kristi person, vilja vi anföra ett par ställen ur hans predikningar öfver Höga visan. I slutet af sin 45:te Sermo skrifver han: ”Ty huru skön är du bland dina änglar i Guds skepelse, Herre Jesu, i din evighetsdag, omstrålad af dina heliga; du, som var född före morgonstjärnorna; du, som är Faderns väsendes sken och rätta beläte. — Men huru härlig är du mig ock, Herre, i själfva af-

läggandet af denna din härlighet. Ty då du utblottade dig (exinanivisti), då du, evigt strålande ljus, afklädde dig dina naturliga strålar, då lyste godheten mera, då blixtrade kärleken skarpare (caritas plus effulsit), då strålade nåden öfver vidare krets. Huru klar har du uppgått för mig, en stjärna ur Jakob, huru lysande en blomma har du skjutit upp från Jesse rot, huru ljufligt ljus har du, uppgången ur höjden, besökt mig i mörkret". — I första hand kommer man väl att i den kristologiska åskådning, som i det dogmatiska tänkandet bildar bakgrunden för denna hymn till inkarnationen, se en motsvarighet till Hilarii i den gamla kyrkan och till moderna kenotikers i våra dagar [1]). Huru mycket än Bernhard upphöjer det kärlekens och nådens under, som i inkarnationen uppenbaras, så uppdrager han dock mellan Kristi præexistens i Guds skepelse bland änglarna och hans jordiska existensform samma skillnad, som desse göra mellan hans existens in forma Dei och in forma servi, och ser det kristologiska problemets lösning liksom desse i hans afstående af den allmakt och härlighet, som i oändlig fullhet var förbunden med hans gudomliga världsställning [2]) — i en transformering således af den yttre oändligheten i den inre, af det fysiska gudsbegreppet i det etiska, som utgjorde hans väsens förblifvande egendomlighet. Än tydligare finna vi kenosisföreställningens innebörd utvecklad af honom

---

[1]) Jfr, angående Hilarius, Thomasius, Christi Person und Werk II, sid. 173 ff.

[2]) Jfr Hilarius, De trinitate IX. 14: accipere formam servi nisi per evacuationem suam non potuit.

i en annan predikan öfver Höga visan (Sermo XLVIII). "'Såsom ett äppelträd bland skogens träd, så är min vän bland sönerna' (Höga visan 2: 3). Hvarför framställes ett träd af så medelmåttigt värde framför bättre och ädlare trädsorter att föreställa brudgummens lof? Den af ett sådant träd hämtade bilden kastar ju det sken på honom, som om han, som icke har sin like, hade någon öfver sig. Hvad skola vi säga härtill? Jag tillstår: det är ett ringa lof, emedan det är ett lof till en ringa (Fateor parva laus, quoniam parvi laus). Ty på detta ställe förkunnas ej Herren stor och värd att få lof och pris (non magnus Dominus et laudabilis nimis) utan Herren i ringhet och värd mycken kärlek (parvus Dominus et amabilis nimis), nämligen såsom det barn, som är oss födt. Alltså icke majestätet upphöjes här, utan ödmjukheten och ringheten prisas." I fortsättningen heter det vidare: "Jesus är visserligen ibland skogens träd (d. v. s. människorna) det enda fruktbärande, såsom människa betraktad; men om han än stod öfver människorna, så var han dock ringare än änglarna. Han vill hellre beundras såsom människa bland människor än såsom Gud bland änglarna. Ej heller anser han, att lofvet förminskas, då godheten upphöjes". — Bernhard betraktar nämligen, såsom vi sett, (jfr sid. 114) allmaktens, majestätets attribut i det gudomliga väsendet såsom något icke blott i sin härlighet värdt lof och pris, utan såsom något på samma gång fruktansvärdt, förskräckande (Sermo XV — — secundum majestatem sanctum et terribile nomen ejus), och sätter kärlekens, godhetens (pietas) attribut

såsom bildande en ursprunglig motsats härtill i det gudomliga väsendet. Det konstitutiva för Kristi person består däruti, att i honom denna motsats upphäfves genom de förra egenskapernas ombildning, öfvergång i de senare ("effunditur", "transfunditur")[1]. Om än den lösning af det kristologiska problemet att förena Gud och människa till en personlig enhet, som man i föreställningen om exinanitio Dei försöker gifva, utgår från förutsättningen af det fysiska gudsbegreppet, såsom bildande en motsats till — ej utgörande blott ett organ för — det etiska, och om än derför detta försök måste stranda på samma klippa som den i egentlig mening ortodoxa kristologiens med dess communicatio idiomatum[2]), så betecknar dock den kenotiska kristologien ett

[1]) Jfr Sermo XV: Rursum propheta: Vocabitur, inquit, nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri seculi princeps pacis. — Primum, tertium, quartum majestatem sonant, reliqua pietatem. Quod horum ergo effunditur? Profecto majestatis et potentiæ nomen in id quod est pietatis et gratiæ quodammodo transfunditur, ipsumque effunditur abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum. Nomen, quod Deus est, nonne in id quod est nobiscum Deus, hoc est in Emmanuël liquescit et deficit? Sic admirabilis in id quod est consiliarius, sic Deus et fortis in ea quæ sunt pater futuri seculi et princeps pacis. Et dominus justus noster, misericors et miserator dominus.

[2]) Kenotikerna anse, att den inskränkning i det gudomliga väsendet, som exinanitio Dei tyckes innebära, därigenom är utesluten, att detta exinanitio är att betrakta såsom en självbegränsning. Föreställningen om en självbegränsning kan emellertid visserligen tillämpas i fråga om allmaktens attribut, men är däremot alldeles otänkbar i fråga om allvetenhetens. Det innehåll, som redan rymmes i ett medvetande, kan icke genom en viljeakt uteslutas därifrån; antingen är något kändt, eller är det okändt.

steg framåt till problemets verkliga lösning, för så vidt den åt de etiska attributerna i gudsbegreppet ger en öfverordnad betydelse. I samma mån som den teologiska åskådningen är kristocentrisk, försvinner den svårighet, som är förbunden med lösandet af detta problem, i det gudsbegreppet i samma mån hämtar sina bestämningar från den historiska Kristusbilden såsom bilden af den uppenbarade Guden. Det är, som vi sagt, ett utmärkande drag för Bernhards fromhet, att bilden af den historiske Kristus i hans religiösa föreställningskrets intager en så central ställning; och intet högre vittnesbörd anse vi kunna gifvas för den verkligt evangeliska prägel hans teologiska åskådning häraf understundom får, än att man hos honom kan påträffa ett ställe, i hvilket ett gudsbegrepp framträder, som från uppenbarelsen i Kristo hämtar sitt innehåll, och hvarest därför också en verkligt enhetlig bild kan lämnas af det gudomligas och mänskligas förening i honom. Det är i hans 6:te Sermo öfver Höga visan, som detta ställe förekommer [1]). Bernhard ser här det gudomliga majestät, som tillhör världens skapare och styresman, uppenbaradt icke blott i de under, som människan Jesus förrättade, utan lika väl i hans tålmodiga fördragande af lidandet och i hans kärleksbevisningar emot människorna. "Ty då han i köttet och genom köttet gjorde gärningar, som voro icke köttets utan Guds, i det han

[1]) Ritschl har i sina Lesefrüchte aus dem heil. Bernhard (se Studien u. Kritiken, Jahrgang 1879, sid. 322) fäst uppmärksamheten på detta ställe, och vi finna det sedan äfven af Harnack i hans dogmhistoria (III, sid. 303) påpekadt.

härskade öfver naturen, underordnade skickelsen sin vilja etc., bevisade han sig icke då tydligen vara den, genom hvilken allt detta var förut ordnadt, innan det skedde.[1]) — Ty då han i köttet, säger jag, och genom köttet med makt och inför allas ögon verkade under, talade hälsosamma ord, utstod ovärdiga lidanden (passus indigna), bevisade han sig tydligen som den, som genom sin makt, ehuru osynlig, har grundat världen, som visligen regerar och nådigt uppehåller densamma. I det han slutligen predikade evangelium för de otacksamma, gaf de otrogna tecken, bad för dem, som korsfäste honom, — visade han sig icke då tydligen såsom den, hvilken med sin Fader dagligen låter solen uppgå öfver goda och onda och låter det regna öfver rättfärdiga och orättfärdiga." — Vi förbise visserligen icke, att Bernhard på detta anförda ställe ser ett bevis på Kristi gudom i de allmaktsunder han verkade; men vida betydelsefullare än detta, synes det oss, att han ser allmaktens vittnesbörd jämväl och icke minst i hans tålmodiga kärlek. Människan Jesus är Gud, ty de gärningar han gör — äfven då de framträda inom det mänskliga lifvets naturliga former — äro på grund af det i dem uppenbarade kärlekshjärtat, ur hvilket de framgå, att betrakta såsom Guds egna handlingar. Kärleken är ett vittnesbörd om allmakten. Genom att bedja för

---

[1]) Grundtexten har: manifeste ipsum se esse indicat, per quem eadem et ante fiebant, quando fiebant. Den platonska realismen, för hvilken historiens värld blir till ett skuggspel blott af det öfversinnligas värld, finna vi således här ett vittnesbörd för hos Bernhard.

sina fiender visar sig Jesus såsom världens allsmäktige skapare. Man måste tillstå, att till grund för denna betraktelse af Kristus hvilar ett helt annat gudsbegrepp än det i den kyrkliga teologien i allmänhet förhärskande[1]), och ut från hvilket gudsbegrepp det alltid måste förblifva ett sisyfusarbete att söka en enhetlig åskådning för det gudomligas och mänskligas förening i Kristi person. Fattar man nämligen såsom det innerst-väsentliga i gudsbegreppet den absoluta allmakten, så blir — äfven om man än så mycket bekläder allmakten med kärlekens och andra etiska attributer — det alltid en kontradiktorisk motsägelse i att förbinda detta begrepp med föreställningen om den lidande människan. — Det är emellertid onekligt, att Bernhard — då han säger, att Kristus bevisat sig vara världens allsmäktige skapare och vise styresman genom att tåla och utstå ovärdigheter af syndare, genom att bedja för sina ovänner — icke i den blotta allmakten ser Guds väsen, utan att allmakten här endast kommer i betraktande såsom kärlekens organ, således utgör något i det gudomliga väsendet på samma sätt periferiskt i förhållande till den gudomliga kärleken, som hos människan kroppen i förhållande till själen. Ifrån ett etiskt gudsbegrepps ståndpunkt utgör det emellertid ingen svårighet att vinna en föreställning om det gudomligas och mänskligas förening i Kristi person, allden-

[1]) Med undantag af några ställen hos Luther, särskildt i hans stora katekes, andra art., där Kristus exempelvis kallas "Guds fadershjärtas spegel", är detta en åskådning, som — såsom jag tror — är i kyrkan enastående före Schleiermachers tid.

stund detta etiska gudsbegrepp till sitt innehåll icke är annat än ett hypostaseradt mänsklighetsideal, beklädt med allmaktens attribut i betydelsen af makten att hjälpa från allt ondt. Utanför det etiskas begreppssfer blir gudsbegreppet endast en tom abstraktion, enär människans förmåga af perception ej kan sträcka sig högre, än hennes släktmedvetande når, och det högsta området inom detta är det etiska.

Kristus-
raktel-
förbin-
de med
stiken.

Vi hafva sagt, att det egendomliga i Bernhards dogmhistoriska ställning består i att han kombinerar betraktelsen af den historiske Kristus med den neuplatonskt-augustinska mystikens religiösa schema öfver själens återvändande till Gud, och vi hafva på den grund också ansett oss, då vi skulle företaga en mera ingående undersökning af Bernhards teologi, böra taga dessa två beståndsdelar i Bernhards teologiska åskådning till indelningsgrund för vår framställning. Man skulle tycka, att bilden af den historiske Kristus och mystikens religiösa föreställningssfer, sådan vi sökt teckna den, äro två alltför heterogena element för att rymmas i samma åskådning, i all synnerhet då Kritusbildens betraktande leder till ett så evangeliskt gudsbegrepp, som det vi funnit i ofvan anförda ställe. Vi kunna därför också rent a prioriskt sluta, att en sådan religionsuppfattning som den här framträdande mera är att betrakta såsom en enastående företeelse hos Bernhard — anmärkningsvärd såsom visande, till hvilken hög etiskt-religiös ståndpunkt Kristusåskådningen någon gång kunnat föra honom — än som ett uttryck för hans teologiska totalaskådning. Han vore i så fall

icke den store mystikern. Den historiska Kristusbilden är emellertid för Bernhard så föga heterogen med mystikens religiösa stämning, att — såsom vi redan påpekat i fråga om den subjektiva sidan af Kristi försoningsverk — åskådningen af Kristus, i synnerhet såsom den lidande, blir till en brygga för den mystiska känslans uppstigande till Gud, blir ett led blott i den mystiska regressionsskalan. Vilja vi således gifva en verkligt konkret bild af Bernhards kristologiska åskådning, så gäller frågan kanske mindre hans ställning till det kristologiska dogmat än det sätt, på hvilket den historiska Kristusbilden reflekteras i hans fromma åskådning och här förbindes med den mystiska religionsstämningen. Härmed föras vi då in i den bernhardinska fromhetens centralaste punkt, på samma gång som vi härmed göra öfvergången från denna fromhets objektiva till dess subjektiva sida. Här visar det sig också framför annorstädes, huru vidt skild denna fromhet oaktadt enstaka evangeliska drag till sitt egentliga väsen är från den evangeliskt-lutherska.

Den religiösa stämning, i hvilken en evangeliskt-luthersk kristen känner sig upplefva sitt högsta religiösa lifsmoment, är känslan af det genom Kristus återställda barnaförhållandet till Gud och af den härifrån härflytande upphöjdheten öfver världen i vissheten om att intet ondt kan drabba honom, då han såsom den himmelske Faderns barn är arfvingen till det himmelska[1]). — Det kan visserligen icke förnekas, att man

[1]) I den uppfattning af den kristna religionens väsen, som här framträder, är det tydligen icke svårt att igenkänna Ritschls.

i Bernhards skrifter kan finna ställen, som röja äfven härmed besläktade fromhetsdrag. — Till hans begrepp om rättfärdiggörelsen skola vi senare återkomma. Han har — såsom man i nyare dogmhistorier kan finna, sedan Ritschl först uppvisat det — framställt ett justifikationsbegrepp sådant, att en luthersk kristen knappast kan hafva något att anmärka mot dess formulering. Jämväl har Ritschl fästat uppmärksamheten vid ett par ställen i hans Sermones öfver Höga visan,[1]) hvarest Bernhard betraktar dem, som Kristo tillhöra, såsom ägande makt öfver hela världen, såsom med ett ord allsmäktige liksom Kristus själf (deras "allmakt" är det bästa vittnesbörd för hans), hvilket uppenbaras i deras sinnes jämnmod och hopp äfven i ond tid och är ett återställande af det Guds beläte i människan, hvartill hon vet sig af honom ursprungligen skapad.[2]) — Det

Såtillvida mena vi dock, att vår uppfattning är olika Ritschls, att vi anse ett eskatologiskt moment vara för den kristna fromheten väsentligt. Lika visst nämligen som vi tro, att känslan af den i Kristo upplefda försoningen med Gud framträder i en känsla af herravälde öfver världen och att i denna känslas bevarande midt under lidandet ligger den bästa pröfvostenen för verkligheten af människans återställda barnaförhållande till Gud, lika visst äro vi öfvertygade om att hoppet, förbidan af det tillkommande, ingår såsom ett mycket väsentligt moment i den känsla af upphöjdhet öfver världen, som fyller den kristne äfven under lidandet. I likhet med Schleiermacher förbiser här Ritschl ett af fromhetens väsentligaste moment.

[1]) Lesefrüchte aus d. heil. Bernhard (Studien und Krit. Jahrg. 1879, sid. 324 ff).

[2]) Sermo XXI in Cant. Cant.: Sic te non deseret spes in tempore malo nec in bono providentia deerit, erisque inter adversa et prospera mutabilium temporum tenens quandam æternitatis

är munkfursten och medeltidsasketen, förunderligt nog, som här talar ord, i hvilka vi tycka oss uppfånga samma ton från ett manligt kristenhjärta, som ljuder så frimodigt glad och på samma gång heligt allvarlig i den skrift af Luther (En kristen människas frihet), i hvilken den renaste och klaraste bilden af den evangeliskt-lutherska fromhetens väsen afspeglar sig. Väntar man, att i Bernhards, medeltidsasketens, predikningar förnimma liksom ett eko af gisselns hvinande öfver sargade lemmar eller i hans anlete spåra detta smärtans drag, som för medeltiden är så karaktäristiskt, så blir man bedragen. De bära i stället vittnesbörd om en själ, som i upplefvandet af gemenskapen med Gud känner sig i sitt innersta verkligt frigjord, som verkligen ej känner trycket af bojor, som vi betrakta med rysning såsom det andliga slafveriets attributer.

imaginem, utique hanc inviolabilem et inconcussam animi æqualitatem, benedicens Dominum in omni tempore. — — similitudinem, in qua se conditum novit ac per hoc etiam cogens, ut dignum est, seculum istud, quod propter se factum fuit, versa vice mirum in modum conformari sibi, dum omnia et cooperari in bonum incipiunt, tamquam in propria et naturali forma, abjecta degeneri specie. — Unde arbitror illum sermonem, quem dixit de se Unigenitus, videlicet si exaltaretur a terra, omnia traheret ad seipsum, cunctis quoque ejus fratribus posse esse communem. Quod si ita est, non putent divites hujus seculi, fratres Christi sola possidere coelestia. — — Possident et terrena et quidem tamquam nihil habentes sed omnia possidentes, non mendicantes ut miseri sed ut domini possidentes eo magis domini minus cupidi. Denique fideli homini totus mundus divitiarum est. Jfr desslikes Sermo LXXXV: Nihil omnipotentiam Verbi clariorem reddit quam quod omnipotentes fecit omnes, qui in se sperant. Denique omnia possibile credenti. Annon omnipotens cui omnia possibilia sunt?

Emellertid, hvilka evangeliska drag man än kan leta fram ur Bernhards skrifter och finna ett och annat af dessa äfven såsom ett för hans fromhet väsentligt, så upphäfves dock ej häraf den grundåtskillnad, som består mellan den bernhardinska och lutherska fromheten. — Det adhærere Deo, efter hvilket Bernhards själ törstar, är ej barnets förtroendefulla umgänge med sin himmelske Fader, det är brudens bortsomnande i brudgummens armar. Den helige Bernhard har i Höga visan, Österlandets passionerade kärlekshymn, funnit den form, som bäst svarar mot hans religiösa stämning[1]. — De härifrån lånade bilderna af jordisk kärlek återspegla visserligen innerligheten i hans Kristuskärlek, men gifva också en färgton åt det religiösa känslolifvet, som är främmande, stundom rent af stötande för en evangelisk fromhetsuppfattning. — Det kristologiska dogmat om föreningen mellan Gud och människa i Kristi person får härvid en egendomlig betydelse för denna religiösa stämning. Å ena si-

[1]) Den Höga visan spelar äfven för öfrigt en betydelsefull roll i den kristna mystikens historia. Origenes och Metodius hafva i dess skildring af förhållandet mellan brud och brudgum lika väl som Bernhard funnit uttrycket för själens förhållande till Kristus. Ett direkt inflytande af Metodius på Bernhard kan dock ej spåras. Hos Metodius är det ej den historiske Kristus utan λόγος, som är själabrudgummen, och dess förbindelse med den enskilda själen realiseras genom virginiteten, som är medlet för den mystiska föreningen med Gud. Kristi historia har i förhållande härtill blott betydelsen af att utgöra den symboliska bakgrunden för hvarje enskild själs utvecklingshistoria. — Hos Bernhard är — huru mycket han än framhåller det jungfruliga lifvets värde — en sådan synpunkt dock främmande.

dan söker nämligen Bernhard att framhålla de rent mänskliga dragen hos Kristus såsom själabrudgummen, att med afsikt hålla fjärran föreställningen om hans gudomliga majestät, för att det religiösa förhållandet till honom i öfverensstämmelse med bilden af brudens förhållande till brudgummen skall få karaktären af förtrolighet såsom mellan likar. Å andra sidan är det dock Gud själf, som är målet för den själens längtan, af hvilken Kristuskärleken blott är en yttring, och därför blir samtidigt föreställningen om Kristi gudom af den betydelse, att den tillåter, att under bilden af brudgummen, som sluter bruden i sina armar, träder Gud själf in i stället för den historiske Kristus, bildande nämligen i Bernhards föreställning en sådan enhet med denne, att man ofta icke observerar växlingen af subjekt i brudgummens gestalt. — Det senare utesluter icke, att Kristi höga majestät med afsikt tränges tillbaka i föreställningen. Kärleken utplånar afståndet mellan själen och Gud äfven så, att den barnsliga vördnaden får vika för det förtroliga umgänget mellan två älskande, "Han kysste mig med sin muns kyssande (Cant. Cant. 1: 2). Hvem säger det? Bruden. Hvilken brud? Den efter Gud törstande själen. Men jag skall framställa andra olika gemenskapsförhållanden (affectiones), för att det, som är för bruden egendomligt, tydligen må framträda. Den, som är slaf, fruktar sin herres ansikte. Den, som är daglönare, hoppas på hans hands gåfva. Den, som är lärjunge, lånar läraren sitt öra. *En son hedrar sin fader. Men den, som ber om en kyss, älskar.* Icke äro några tilläck-

ligt ljufva ord uppfunna, genom hvilka Ordets och själens ömsesidiga ljufva känslor uttryckas så träffande som brudgum och brud, för hvilka allt är gemensamt, som äga intet eget, den ene intet från den andre afskildt. En arfvedel, ett hus, ett bord, en säng är bådaderas, ja äfven ett kött". — — "Den älskar brinnande, hvilken så är berusad af den egna kärleken (proprio ebriatur amore), att han ej tänker på högheten"[1]. — Fullt medvetet sätter Bernhard det religiösa föreställningssätt, som fattar förhållandet mellan Gud och människan såsom ett förhållande mellan jämlikar, högre än det, i hvilket människans kärlek till Gud endast framträder i vördnadens form, såsom ett barns kärlek till fadern. "Brudgummen", säger han, "är här icke blott den älskade; han är kärleken själf. Månne ock ära? Må än någon påstå det, jag har icke läst det. Men jag har läst: Gud är kärleken, men icke: han är ära eller värdighet. Icke såsom om Gud icke fordrade ära, han, som säger: 'Är jag Fader, hvar är min ära' (Mal. 1: 6)? Men detta säger han såsom Fader. Träder han däremot upp som brudgum, så menar jag han skulle säga: 'Om jag är brudgum, hvar är min kärlek'? Ty likaså säger han: 'Är jag Herre, hvar fruktar man mig'? Så vill alltså Gud fruktas som Herre, äras som Fader, älskas som brudgum. Hvad är det förnämsta af dessa? Säkert kärleken" (Sermo LXXXIII). — "Såsom en gång Moses talade med Gud såsom en vän med sin vän och Herren svarade, så föres ock mellan Ordet och själen såsom mellan två

[1]) Sermo VII.

grannar ett förtroligt samspråk (familiaris confabulatio). Och ej heller är detta förunderligt, ty af samma kärlekskälla flyter hos båda den ömsesidiga kärleken. För den skull flyga orden fram och åter mellan dem ljufvare än honung, och ömsesidiga blickar växlas mellan dem, helt uppfyllda af ljuflighet, tecken på en helig kärlek" (Sermo XLV). — "'Dina ögon äro dufvoögon'; därmed menar han: nu dväljes du ej mera i de höga tankar, som ligga öfver din ståndpunkt, utan lik den ringa fågel, som bygger sitt näste i fältklyftor, är du nöjd med det ringare, i det du dröjer med din blick vid mina sår, skådande gärna med dufvoögon blott det, som tillhör mig såsom den människovordne och lidande". — "Hennes ögon se konungen i hans härlighet, dock icke såsom konung utan såsom älskad" (Eo loco). — Ofta får denna Kristuskärlek ett lidelsefullt, passioneradt drag, en rent sinnlig färg. "Af begär drifves jag, icke af eftertanke. Jag beder eder därför, anklaga mig icke för påträngdhet, då passionen glöder. Blygseln håller visserligen tillbaka, men kärleken öfvervinner den. Väl vet jag, att konungens ära älskar det rätt är, men kärleken, som hastar, sätter sig öfver det, som är rätt, den mildras icke genom råd, den tyglas ej af blygseln, den underordnar sig icke förnuftet" (Sermo IX). — Det ligger nära till hands att i en sådan Kristuspassion som denna se ett asketismens surrogat för det försakade jordiska. Är det icke, som om naturlifvets undertryckta makter hämnades genom att besmitta anden, som förnekar dem? Man må emellertid dock ej förbise det inflytande, som grundtexten

öfvar på Bernhards uttryckssätt, och att de sinnliga bilderna få en allegorisk vändning till symboliserande af andliga tillstånd och handlingar. Att den helige Bernhard gifver sin Kristuskärlek uttryck i anslutning till Höga visans glödande bildspråk, har dock säkerligen en præformerande betydelse för vissa företeelser inom medeltidens mystiskt-religiösa kretsar, särskildt i nunneklostren, som lämna en illustration till det samband psykiatrikern konstaterat mellan den religiösa känsloexaltationen och sexuallifvets öfverretningstillstånd [1]).

För förståendet af förhållandet mellan de två sidorna i den bernhardinska fromheten: Kristusbetraktelsen och mystiken, är det ställe ur hans 20:de Sermo öfver Höga visan, som vi redan förut i den subjektiva försoningens intresse fästat uppmärksamheten på, af den största betydelse. ”Det tror jag”, heter det här, ”har varit förnämsta orsaken för den osynlige Guden att uppenbara sig i köttet, att han skulle leda de köttsliga människornas hjärtan, som endast förstodo att älska köttsligt, till en hälsosam kärlek till hans köttsliga uppenbarelse och sålunda så småningom föra dem till en andlig kärlek. Stodo icke dessa på denna ståndpunkt, som sade: 'Se, vi hafva öfvergifvit allt och följt dig'. Därför förmådde de icke höra ordet om hans lidande och död och därpå följande härlighet. Han visade dem sedan på en högre grad af kärleken, då han sade: 'Anden är den, som gör lefvande; köttet är till intet nyttigt'. Dit anser jag, att den hunnit, som

[1]) Se Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis, inledn. sid. 9.

sade: 'Om vi förut känt Jesum efter köttet, så känna vi honom icke nu så'. Fördenskull må den, som ännu icke har den lifgifvande anden i detta högre mått, trösta sig genom att rikta sin andakt på den sinnliga uppenbarelsen. Visserligen kan utan den helige Anden kärleken till Kristus efter köttet icke uppstå; denna kärlek måste också hafva nått ett sådant mått, att dess ljuflighet helt intagit hjärtat, att det frigör det från all annan kärlek till köttet och de köttsliga lockelserna. Men må en sådan kärlek till Kristus vara en stor andens gåfva, så är den dock att kalla en sinnlig i motsats till den, som riktar sig icke så mycket på ordet, som vardt kött (verbum caro), som på ordet, som är vishet, rättfärdighet, etc. (verbum sapientia, etc.), ty äfven detta allt är Kristus". — För att framkalla hos människan denna kärlek till Kristus såsom till en like, hvilken är det typiska draget i Bernhards fromhet och hvilken han framställer under bilden af brudens förhållande till brudgummen, sträfvar Bernhard, såsom vi sett, att särskildt framhålla den mänskliga sidan af Kristusbilden i hans lidande och förnedring för att därigenom på en gång framkalla rörelse öfver hans lidande och borttaga fruktan för det gudomliga majestätet hos honom. Här se vi emellertid, att han i Kristuskärleken gör en åtskillnad mellan en amor carnalis, som riktar sig på den mänskliga företeelsen, Kristus *κατα σαρκα,* och en amor spiritualis, som betecknar en högre ståndpunkt och har till föremål det eviga Ordet, Kristus *κατα πνευμα.* Den första har blott till uppgift att för själen vara en brygga till den

senare. Denna amor spiritualis väntar man sig väl att i Bernhards predikningar få se närmare skildrad. Det är emellertid påfallande nog, att Bernhards fromhet — från hans egen här angifna synpunkt skådad — merendels dväljes i förgården och att han har en helt ofullständig bild att gifva oss af det allra heligaste. Skall amor spiritualis motsvara detta, så sammanfaller denna andliga kärlek med den mystiska extasens tillstånd. Den sinnliga åskådningen, vid hvilken amor carnalis är bunden, öfvergår således här i ett andligt, bildlöst visio Dei, ett försjunkande i åskådandet af Gud, hvilket är lika mycket ett kärlekens njutande (fruitio Dei) af honom som ett skådande. Kristusbildens neddragande till likhet med oss tjänar på samma gång att höja själen till honom såsom Gud. Den "köttsliga kärleken" till Kristns ingår härvid såsom moment i den mystiska regressionsskalan, emedan den tjänar till att förhjälpa människan till frigörelse från världen och dess lustar, verkar således denna purificatio, som är första steget på själens återväg till Gud. Det är emellertid i fråga om amor spiritualis, som vi identifiera med extasens tillstånd, att märka, att gränsen mellan denna och amor carnalis ofta är svår att draga, emedan bilden af den förnedrade och lidande Kristus såsom själabrudgummen stundom nästan omärkligt lämnar plats för bilden af den upphöjde och för Gud själf. Det öfverensstämmer också icke med den äkta neuplatonskt-mystiska uppfattningen af extasens tillstånd, då Bernhard, tecknande denna den mystiska fromhetens höjdpunkt under bilden af brudens försjun-

kande i brudgummens armar, ännu låter brudgummen behålla den människovordnes drag och beskrifver umgänget mellan honom och bruden såsom alltjämt bevarande samma förtroliga prägel[1]), hvarigenom den begränsning, som personligheten innebär, tyckes införas i den mystiska gudomens oändlighet. Det är emellertid ej bilden af brudgummen, som gifver denna amor spiritualis dess extatiska karaktär — den mystiska fromheten måste, om den än aldrig så mycket in thesi gör gällande det gudomliga väsendets upphöjdhet öfver alla bestämningar och namn, dess inkommensurabilitet med alla mänskliga föreställningar, dock i praxis gripa till någon af dessa, om den öfverhufvud vill på något sättt fatta sig i rapport med detta gudomliga väsen —; det egendomligt mystiska i denna åskådning ligger i föreställningen om brudens självuppgifvande, hennes bortsomnande i brudgummens armar.

c) Religionens subjektiva förverkligande i mystikens form.

Innan vi öfvergå till ett närmare undersökande af Bernhards mystik och till härmed förbundna psykologiska frågor, måste vi emellertid först — genom att betrakta hvilken ställning de två faktorerna i det religiösa förhållandet: den gudomliga nåden och den mänskliga själfverksamheten, i Bernhards fromhetsuppfattning intaga till hvarandra — lämna den bakgrund, mot hvilken man har att skåda alla Bernhards föreställningar om religionens subjektiva förverkligande.

Gent emot den bland protestanter alltifrån reformatorernas tid gängse uppfattningen, att den romersk-katolska fromheten väsentligen bestode i verkrättfärdig-

[1]) Jfr Sermo XLV.

het, har Ritschl dels i sin Geschichte des Pietismus (Prolegomena), dels i den dogmhistoriskt inledande delen till Rechtfertigung und Versöhnung — i synnerhet genom att som exempel framdraga den helige Bernhard — uppvisat, att den för reformatorerna ledande synpunkten: att bygga sin frälsningsvisshet och sitt hopp till Gud icke på egna gärningar utan på Guds nåd, äfven i den romersk-katolska kyrkan varit den fromhetslifvet behärskande, om man dömer efter dess ädlare företeelser. Detta motsäges i grunden icke däraf, att begreppet justificatio i medeltiden, äfven om det förekommer definieradt fullkomligt i öfverensstämmelse med reformatorernas begrepp, dock i själfva verket betecknar något annat än detta, ej heller däraf, att begreppet meritum icke är uteslutet. Visserligen gäller riktigheten af Tomas' sats: si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni omne meritum repugnat gratiæ, emedan meritum förutsätter en människans självständiga ställning gent emot Gud, hvilken föreställningen om nåden just afser att utesluta. Likafullt betraktar man dock — inkonsekvent nog — merita såsom nådens verkningar och gör gärningarnas egenskap af merita just beroende på detta deras kausalsammanhang med nåden. (Jfr Tomas' skillnad mellan meritum de condigno och de congruo.)

I fråga om Bernhards ståndpunkt härvidlag hafva vi först att taga hänsyn till hans Tractatus de gratia et libero arbitrio. Anledningen till denna skrift angifver Bernhard hafva varit, att någon af hans ord tagit den anstöt, att han genom sitt framhäfvande af nå-

den uteslöte möjligheten af förtjänst. Han hade nämligen inför flere yttrat, att han både erkände, att nåden vid hans sträfvan att göra det goda hade förekommit honom, och kände, att han af den befordrades i det goda och jämväl på den byggde sitt hopp att nå fulländningen (ab ipsa me in bono et præventum agnoscerem et provehi sentirem et sperarem perficiendum). Då hade någon af de kringstående invändt: "Hvad gör då du själf, hvad belöning har du att hoppas, då Gud gör allt"? — Bernhard svarade: "Hvad vill du då gifva för råd i stället?" — Den andre erkänner visserligen, att omvändelseverkets början är ensamt att tillskrifva den gudomliga nåden, men han ville på samma gång framhålla, att därefter den mänskliga viljan också har en uppgift att fylla, nämligen att genom ett värdigt lif visa sig tacksam för undfångna välgärningar och skicklig att emottaga nya. Da, inquit, gloriam Deo, qui gratis te prævenit, excitavit; et vive de cætero quo te probes et perceptis beneficiis non ingratum et percipiendis idoneum. — Detta synes visserligen Bernhard vara att göra för stort inrymmande åt människans förmåga. "Du gifver mig ett godt råd", säger han, "om du blott gåfve mig förmåga att följa det. Ty det är icke lika lätt att veta, hvad man bör göra, och att göra det. Icke en hvar, som visar vägen, gifver också vägkost åt vandraren. Två ting äro mig af nöden att underrättas om: hvad jag bör göra, och att understödjas (doceri et juvari). — — Ty se, af hans gåfva är det mig redan gifvet att vilja, men att fullborda det finner jag icke. Men jag tror ej heller, att jag någonsin

skall finna det, om icke han, som gifvit mig att vilja, ock gifver mig att fullborda efter sin nådiga vilja". Återigen invänder den andre: "Hvar äro då våra förtjänster, hvar är vårt hopp?" — "Hör då, säger jag: icke af rättfärdighetens verk, som vi gjort hade, utan efter sin barmhärtighet gjorde han oss saliga. Hvad nu? Har du kanske ansett, att du själf skapat dig dina förtjänster, att du kan frälsas genom dina egna förtjänster, du, som icke kan kalla Jesus en Herre, utan genom den H. Ande. Månne du har glömt den, som sade: 'Utan mig kunnen I intet göra'. Så står det icke till någon mans vilja eller hopp, utan till Guds förbarmande" [1]). — Icke blott i omvändelseverkets början, äfven i dess fortsättning och fullbordan vill Bernhard således se ett verk af den gudomliga nåden, men i grunden är det svårt att se, hvaruti han afviker från den af motståndaren uppställda regeln [2]). Ty det är dock viljan, som är föremål för nådens frälsande verksamhet, genom hvilken hennes samtycke framkallas; viljan måste således under verkets fortskridande blifva åtminstone en samverkande faktor med nåden. Quid igitur agit liberum arbitrium? Breviter respondeo: Salvatur. Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Et ita gratiæ operanti salutem, cooperari dicitur liberum arbitrium,

---

[1]) Neander (Der heil. Bernhard u. sein Zeitalter) gör en utförligare framställning af denna skrift (sid. 185 ff.) utan att dock upptaga alla moment i densamma. Vi inskränka oss till det för hans ståndpunkt mera signifikanta.

[2]) Jfr Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. I, sid. 89.

dum consentit, hoc est, dum salvatur. Consentiri enim salvari est. Bernhards åsikt om nådens och viljans förhållande vid människans omvändelse sammanfaller således med Augustini, då denne skiljer mellan gratia præveniens och cooperans. Det heter hos Bernhard: Si ergo Deus tria hæc (cogitare, velle, perficere) operatur in nobis, primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit. På grund af denna viljans samverkan med nåden kunna också de häraf framgångna viljeakterna betraktas såsom en förtjänst. Verum hæc cum certum sit divino in nobis actitari spiritu, Dei sunt munera. Quia vero cum nostræ voluntatis assensu, nostra sunt merita. (Jfr Augustini: munera Dei, nostra merita.) Nådens verksamhet har således till ändamål att sätta viljan i stånd att genom en samverkan med nåden, som visserligen blott består i samtycket, framkalla sådana viljeakter, som kunna betraktas som merita. Hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum ejus est meritum, quod consentit. Non equidem quod vel ipse consensus, in quo omne meritum consistit, ab ipso sit, cum nec cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis sufficientes simus. På merita kommer det nämligen dock i sista hand an; det eviga lifvet gifves såsom lön, måste förtjänas. Det är en hos alla medeltidslärare liksom hos Augustinus genomgående tanke, huru mycket de än för öfrigt framhäfva nådens betydelse; och häri ligger också ytterst motsatsen på denna punkt mellan dem och reformatorerna begrundad. För att kunna häfda denna föreställning om meritum gifver man också — härutinnan afvikande från Augustinus

— liberum arbitrium betydelsen af ett för alla andliga väsen oförytterligt psykologiskt moment, utan att man därför på något vis vill tillerkänna viljan mera inflytande och förmåga i omvändelseverket. Manet quippe utrobique libertas arbitrii, per quam maneat et causa meriti; quatenus merito vel puniamur mali, quod tanquam liberi ex propria voluntate efficimur, vel glorificemur boni quod nisi æque voluntarii esse non possumus [1]. — — Porro ubi necessitas, ibi libertas non est, ubi non libertas, nec meritum. Så skiljer Bernhard i detta syfte i likhet med Lombarden mellan frihet från synd, från elände och från nödvändighet. Den första af dessa är det nådens uppgift att återställa, den andra är förbehållen det eviga lifvet, den tredje är något i naturen själf begrundadt. "Denna frihet af nödvändighet tillkommer Gud i samma mån som alla förnuftiga kreatur, goda som onda. Den förloras hvarken genom synd eller elände och är icke större i den rättfärdige än i syndaren, icke fullkomligare hos ängeln än hos människan". Liberum arbitrium fattas således icke som förmåga att alltid kunna välja mellan ondt och godt; det är ett rent formellt begepp af friheten, som här uppställes [2]. — Huru föga emellertid detta uttryckliga

[1]) Jfr med detta citat ur Bernhards "de gratia et lib. arb." Lombarden hos Loofs (Dogmengesch. sid. 291).

[2]) — — quomodo namque ad bonum conversus per gratiam humanæ voluntatis consensus eo libere bonum et in bono liberum hominem facit, quo voluntarius efficitur, non invitus pertrahitur; sic sponte devolutus in malum, in malo nihilo minus tam liberum quam spontaneum constituit sua utique voluntate ductum, non aliunde coactum ut malus sit.

häfdande och försvarande af begreppet meritum afser att inskränka på nådens absolut dominerande betydelse för omvändelsen, visa slutorden af denna skrift, i hvilka Bernhard liksom Tomas upphäfver begreppet meritum. Si ergo a Deo voluntas, est et meritum. Nec dubium quin a Deo sit et velle et perficere pro bona voluntate. Deus igitur auctor est meriti, qui et voluntatem applicat operi et opus explicat voluntati. Alioquin si proprie appellentur ea quæ dicimus nostra merita, spei quædam sunt seminaria, caritatis incentiva, occultæ prædestinationis indicia, futuræ felicitatis præsagia, *via regni non causa regnandi*. Denique quos justificavit non quos justos invenit, hos et magnificavit [1]).

Med nämda skrift af Bernhard öfverensstämmer också de yttranden vi i hans predikningar påträffa angående denna fråga. Ritschl har sammanfört ett stort antal sådana yttranden från andra predikningar af Bernhard än de han hållit öfver Höga visan. Än nämnes här saligheten såsom rättfärdighetens lön; rättfärdigheten själf däremot såsom meritum et materia (in Octava Epiph.), och framhålles viljans medverkan, för att förtjänst skall vara möjlig [2]) — än åter betraktas liksom i nämda traktat merita såsom nådens verkan, eller visar Bernhard ifrån merita, såsom alltid ofullkomliga, på den gudomliga barmhärtigheten såsom enda frälsningsgrunden [3]). (I nfesto omnium sanctorum, Sermo

[1]) Jfr Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. I, sid. 110.

[2]) In calendis nov. Sermo IV: — — — in medio quidem aliquatenus ostendens liberum arbitrium, meriti gratia principium et finem omnino soli vendicans sibi etc.

[3]) Se Ritschl, sid. 111 ff.

I: Si districte judicatur, injusta invenietur omnis justitia nostra. Propterea tota humilitate ad misericordiam recurramus, quæ sola potest salvare animas nostras.) Hänvisande till nämda ställe hos Ritschl, bortse vi från Bernhards öfriga predikningar och fästa endast uppmärksamhet vid det, som vi i hans Sermones öfver Höga visan funnit belysande för hans åskådning i denna punkt. Visserligen är icke heller här begreppet meritum uteslutet. Så heter det t. ex., att i de många och olika boningar, som finnas i fadershuset, placeras barnen pro diversitate meritorum [1]); den högsta graden af denna ömsesidiga kärlek mellan bruden och brudgummen, som uttryckes i orden "min älskade är min, och jag är hans" (Höga visan 2: 16) uppnår endast den, som genom en särskild sinnets renhet och kroppens helighet har själf förtjänt att erfara det [2]); tron betraktas också såsom ett meritum på grund af det tålmodiga förbidandet, som tillhör dess väsen [3]), o. s. v. I den 81:ste af dessa predikningar påträffa vi också ett ställe, som i likhet med hans skrift "de gratia et libero arbitrio" framhåller viljans frihet i syfte att möjliggöra meritum, medan samtidigt mycket starkt poin-

---

[1]) Sermo LXII: — — — — mansiones quæ sunt in domo patris multæ atque diversæ, in quibus habet collocare filios suos pro quorumque diversitate meritorum.

[2]) Sermo LXVII: nisi qui præcipua puritate mentis et corporis sanctitate, in semetipso meruerit tale aliquid experiri. Jfr härvid också ordningsföljden mellan de tre kyssarna (Sermo III).

[3]) Sermo LXXVI: Quid magni est credere, quod videris? Sed si quod non videmus speramus, per patientiam expectamus et patientia est meritum.

teras, att viljan är bunden i synden och fullkomligt oförmögen att af egen kraft upprätta sig [1]. — Ingenstädes i Bernhards skrifter framträder dock nådens betydelse så absolut dominerande som i dessa predikningar öfver Höga visan. Det är icke genom att beskåda sina förtjänster, utan genom att blicka hän på den gudomliga barmhärtigheten, som människan kan hämta den förtröstan hon behöfver för att löpa den väg, som är henne förelagd i Jesu efterföljd [2]. Merita äro nämligen alltid ofullkomliga, ty lagen, som är människorna gifven, innebär fordran på kärlek in actu et in affectu, och åtminstone den senare är det för människohjärtat omöjligt att framställa så fullkomlig, som fordran innebär. Ergo mandando impossibilia, non prævaricatores homines fecit sed humiles, ut omne os obstruatur et

[1]) Unde et liberum nominatur arbitrium — —. Inde homo ad promerendum potis. Omne enim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum sit merito ad meritum reputatur, — — — — Ubi autem non est libertas, nec meritum. — — — Hanc vim a natura solus homo non patitur et ideo solus inter animantia liber. Et tamen interveniente peccato patitur quandam vim et ipse, sed a voluntate, non a natura, ut ne sic quidem ingenita libertate privetur. — — — Ita nescio quo pravo et miro modo ipsa sibi voluntas peccato quidem in deterius mutata, necessitatem facit, ut nec necessitas, quum voluntaria sit, excusare valeat voluntatem, nec voluntas, quum sit illecta excludere necessitatem.

[2]) Sermo XXI (slutet): Curremus, curremus, sed in odore unguentorum tuorum, non in nostrorum fiducia meritorum. Nec in magnitudine virium nostrarum currere nos confidimus, sed in multitudine miserationum tuarum. Nam si quando cucurrimus ac voluntariæ fuimus, non fuit volentis, neque currentis sed miserentis Dei. Revertatur miseratio et curremus.

subditus fiat mundus Deo, quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Accipientes quippe mandatum et sentientes defectum, clamabimus in coelum et miserebitur nostri Deus et sciemus in illa die quia non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Sermo L). Merita äro själfva ej annat än den gudomliga barmhärtighetens eget verk. "Meum meritum miseratio Domini. Så länge saknar jag icke förtjänst, som han äger barmhärtighet. Om nu Herrens barmhärtighet är stor, så är ock jag stor i förtjänster" (Sermo LXI). På merita kommer det nämligen an; men människan äger såsom en lem i Kristi kropp ett öfverflöd af sådana i hans gärning. I Kristi ångestfulla stunder, säger Bernhard (jfr sid. 81), äger människan copias meritorum (Sermo XLIII). Kristi rättfärdighet är också hennes. Domine memorabor justitiæ tuæ solius. Ipsa est enim et mea. Nempe factus es mihi tu justitia a Deo. Numquid mihi verendum, ne non una ambobus sufficiat? Non est pallium breve, quod non possit operire duos (Sermo LXI). Hvad människans egen gärning beträffar, så är den största förtjänst hon kan äga, att hon känner sig i saknad af förtjänst. Sufficit ad meritum scire, quod non sufficiant merita. Sed ut ad meritum satis est, de meritis non præsumere: sic carere meritis, satis ad judicium est. Porro infantium renatorum neminem carere meritis, sed Christi habere merita (Sermo LXVIII) [1]).

[1]) Jfr in psalm. XCI, Sermo XV: Hoc totum hominis meritum, si totam spem ponit in eo, qui totum hominem salvum facit.

Den romersk-katolska fromheten betecknar i dubbel mening en afart af religion, om den betraktas från synpunkten af det högsta etiska begreppet. De två protestantiska kyrkornas egendomlighet framträder också tydligast, om man lägger märke till huru de göra front hvar för sig mot en af dessa olika sidor i katolicismen. Såsom Luther företrädesvis vänder sig mot det juridiska väsendet i katolicismen, så Zwingli, humanisten, mot det magiskt-fysiska, som ger denna fromhet en så superstitiös karaktär. I föreställningarna om begreppen meritum och gratia komma dessa två sidor i den katolska fromheten till uppenbarelse. I grunden beteckna de visserligen en motsats i uppfattningen af det religiösa förhållandet, såsom flere af medeltidens lärare icke kunnat undgå att märka [1]), men förbindas faktiskt i fromheten till en enhet. Människan måste nämligen prestera goda handlingar, hvilka Gud såsom domaren tilldömer det eviga lifvet såsom lön. Men kraften att verka dessa får hon af nåden, som ingjutes i hennes hjärta. Vill man söka genom en bild åskådliggöra den katolska kyrkans uppfattning af nåden, så torde man finna den mest öfverensstämmande i föreställningen om intagandet af en sked medicin. På samma sätt uppfattas nämligen nåden som en fysiskt verkande kraft. — Jämför man Bernhards uppfattning,

---

[1]) Jfr det sid. 143 citerade yttrandet af Tomas och Bernhards ord i den 67:de Sermon öfver Höga visan: Nam si quid de proprio inest, in quantum est, gratiam cedere illi necesse est. Deest gratiæ quidquid meritis deputas. Nolo meritum quod gratiam excludat.

sådan som vi här genom utdrag af hans skrifter vunnit en bild af densamma, med den katolska fromhetens typiska former, så framträder således dess egendomlighet icke så mycket däruti, att nåden erkännes såsom fromhetslifvets allt bärande princip, som fastmera däruti, att Bernhard grundar sitt frälsningshopp icke på merita såsom ett verk af nåden, emedan dessa alltid ändock förblifva ofullkomliga, utan på den gudomliga barmhärtigheten. Detta är, såsom också Ritschl påpekat [1]), samma betraktelsesätt, som blef för Luther till utgångspunkt och drifvande kraft i hela hans reformatoriska verk. Af känslan af egna gärningars otillräcklighet och af betraktandet af den gudomliga barmhärtigheten såsom enda grund för frälsningsvissheten, har Luthers begrepp om tron i betydelsen af fiducia såsom religionens organ framgått och af nåden, såsom den genom syndaförlåtelsen rättfärdiggörande. Ifrån samma utgångspunkt har också Bernhard kunnat nå ett trosbegrepp, helt skildt från det intellektualistiska begrepp om fides, som man annars finner hos honom liksom hos de andra medeltidsteologerna [2]), och har jämväl, enligt Ritschl, en gång kunnat gifva ett — från evangelisk ståndpunkt sedt — fullt korrekt uttryck åt rättfärdiggörelsen genom tron. Att han kunnat det beror, menar Ritschl, därpå, att han — lämnande åsido det officiella läroschemat, som blott har till uppgift att

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung I, sid. 113 ff.

[2]) In vigil. Nativ. Dom. Sermo V: Ante omnia fides quærenda est. Crede ergo te Deo, committe te ei, jacta in eum cogitatum tuum et ipse te enutriet ut fiducialiter dicas: Deus est sollicitus mei etc. Jfr vidare Ritschl, anförda ställe sid. 114.

visa, huru en syndare skall blifva i stånd till att göra goda gärningar — i en liknande själssituation som Luther sökande svaret på frågan: huru skall jag, en syndare, få frid med Gud och blifva viss om min salighet, funnit detta genom att göra denna fromhetens omedelbara slutsats, att han såsom en lem i kyrkan har att allenast förlåta sig på Gud, "som gör den ogudaktige rättfärdig" [1]). I och för sig är det öfverraskande, att Bernhard, som är van att på munkaskesens och kontemplationens ensliga stig söka sig väg till Gud, skulle i fråga om sin frälsningsvisshet söka denna från sin ställning såsom medlem i kyrkan (bruden i Höga visan betecknar visserligen någon gång kyrkan, men hela arten af den fromhet, som vi i Bernhards predikningar öfver Höga visan få en bild af, fordrar såsom motsvarighet i föreställningen om bruden, att denna fattas såsom den enskilda själen); och vid granskningen af ifrågavarande ställe finner man icke heller ett ord,

[1]) Ritschl anser, som bekant, att hans rättfärdiggörelselära ensamt är det korrekta uttrycket för den sant lutherska uppfattningen af rättfärdiggörelsen; och synbarligen ser han här ett vittnesbörd för dennas praktiskt religiösa värde i den omständigheten, att Bernhard i strid med sina dogmatiska förutsättningar funnit ett med denna öfverensstämmande uttryck för rättfärdiggörelsen genom att följa en omedelbar fromhetsdrift. Huru man än i öfrigt bedömer Ritschls rättfärdiggörelselära, kan man väl dock svårligen, då fråga här icke är om rättfärdiggörelsens relation till ordo salutis, från evangelisk synpunkt göra någon anmärkning mot denna sats, att den till Kristi kyrka hörande medlemmen äger rätt att på grund af sitt medlemskap i kyrkan trösta på Gud, för så vidt man vill låta Luthers sats "poenitentia est regressus ad baptismum" gälla.

som tyder därpå. Ifrågavarande ställe förekommer i 22:dra Sermon öfver Höga visan och är af Ritschl på ett par ställen citeradt [1]) och har sedermera blifvit, såsom vi i förbigående nämt, rätt mycket beaktadt. Man påträffar där den lutherska formeln, sola fide, utan all inskränkning framställd; men i hvad mån man kan i detta ställe finna en efter luthersk åskådning korrekt uppfattning af rättfärdiggörelsen, kan endast en närmare undersökning af detsamma gifva vid handen. I det sätt, på hvilket Ritschl citerar det, går en del af den tankeförbindelse, som förenar satserna, förlorad, och vi måste därför här i större utförlighet citera detsamma. Sic ergo omne quod erat angelis (Bernhard har förut velat visa, att Kristi betydelse för änglavärlden i hans præexistens motsvarar hans betydelse för människorna efter inkarnationen.), factus est nobis. Quid? Sapientia, justitia, sanctificatio, redemptio. Sapientia in prædicatione, justitia *in absolutione peccatorum*, sanctificatio in conversatione, quam habuit cum peccatoribus, redemptio in passione quam sustimuit pro peccatoribus. — — Et quidem veritatis doctor depulit umbram ignorantiæ tuæ, luce sapientiæ suæ. *Per justitiam deinde, quæ ex fide est, solvit funes peccatorum, gratis justificans peccatorem.* Addidit quoque sancte inter peccatores vivere et sic tradere formam vitæ tanquam viæ, qua redires ad patriam. Ad cumulum postremo pietatis tradidit in mortem animam suam et de proprio latere protulit pretium satisfactionis quo placaret patrem. — — Porro

[1]) Lesefrüchte aus d. h. Bernhard. Stud. u. Krit. Jahrgang 1879, sid. 320 och Rechtf. u. Versöhn. I, sid. 114.

sapientiæ tuæ odorum ex eo percipimus quod audivimus, quia si quis indiget sapientia, postulet eam a te et dabis ei. Quam ob rem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, *credat in te, qui justificas impium et solam justificatus per fidem*, pacem habebit ad Deum. Qui ergo justificati a peccatis sectari desiderant *sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*, audiant te clamantem: sancti estote, quoniam sanctus sum. Jam redemptionis odor quantos currere facit. Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, *justitia non sufficienti*, sanctitatis succumbentibus meritis, ille sucurrit. — — *Delicta* juventutis *mea* et ignorantias meas *ne memineris et justus sum.* Deduc me Domine in via tua et sanctus sum. *Veruntamen nisi interpellit sanguis tuus pro me, salvus non sum.* — Det är till en början att märka, att det är Kristus, ej Fadern, som är subjekt för justificatio enligt detta ställe — han är oss gjord till rättfärdighet därutinnan, att han förlåter oss synderna — vidare, att såsom grund för denna rättfärdiggörelse, som består i syndaförlåtelse, gäller icke Kristi lidande [1]), emedan detta hör till redemptio och redemptio ingalunda fattas såsom förutsättning för justitia. Bernhard inskärper nämligen ordningsföljden mellan dessa fyra moment: sapientia, justitia, sanctificatio och redemptio (en quattuor unguenta assignata habetis primum sapientiæ, secundum justitiæ etc. Tenete nomina, percipite fructum et compositionis modum); och redemptio kan desto min-

[1]) Gent emot Ritschls ord "Als der Mittelgrund zu dieser Wirkung der Barmherzigkeit Gottes gilt nur das Leiden Christi".

dre utgöra en grund för justificatio, som det tjänar att komplettera hvad som brister i detta. Syndaförlåtelsen, rättfärdiggörelsen, är, säges det uttryckligen, icke nog för saligheten, och den härigenom människan bibragta rättfärdigheten tänkes otillräcklig. Hvad som står kvar af det förvirrade intryck detta ställe gör, om man närmare betraktar detsamma, är att hans tillägnelse af de paulinska skriftställen, på hvilka denna framställning hvilar, ursprungligen innebär mera än en oreflekterad reproduktion, i det han — genom den utläggning han gör af de paulinska begreppen: vishet, rättfärdighet, helgelse, förlossning — söker göra dem mera förståliga för fromhetslifvet, men att han på samma gång därvid röjer, att han hvarken fullkomligt uppfattat hela den dogmatiska innebörden af hvart och ett, än mindre deras inbördes relation. Ett parallelställe till detta — dock utan denna oklarhet, som här vidlåder uppfattningen af begreppet justificatio — finna vi i Bernhards skrifvelse, angående Abälards villfarelser. Ubi reconciliatio, ibi remissio peccatorum. Et quid ipsa nisi justificatio? Sive igitur reconciliatio, sive remissio peccatorum, sive justificatio sit, sive etiam redemptio, intercedente morte unigeniti obtinemus, justificati gratis in sanguine ejus. Såtillvida får förutnämda ställe här en komplettering, att — som man ser — justificatio, då det här som där fattas synonymt med syndaförlåtelse, tydligen jämväl betraktas såsom grundadt på Kristi död. — Af Bernhards skrifter kan man således finna, att det lutherska begreppet om justificatio, såsom liktydigt med syndaförlåtelse, äfven i medeltidens kyrk-

liga litteratur förekommer på grund af paulinska skriftställens omedelbara inflytande. I ingen mån, mena vi dock, upphäfves härigenom vårt påstående om den grundväsentliga skillnaden mellan katolsk och luthersk fromhet. Att i fråga om begreppet justificatio skillnaden icke är upphäfd däraf, att vi finna sådana med luthersk åskådning öfverensstämmande definitioner på detsamma, framlyser däraf, att det afsiktliga skiljandet mellan rättfärdiggörelse och pånyttfödelse, som är det för den lutherska uppfattningen af rättfärdiggörelsen karaktäristiska [1]), ingenstädes förekommer, utan tvärtom begreppet justificatio — då det afsiktligt förklaras till sitt väsen och ej blott framställes i paulinska formler — tydligen är ärnadt att beteckna syndarens reella förvandling [2]), i förhållande till hvilket fulla begrepp af justificatio det föregående identifierandet af detsamma med syndaförlåtelsen endast är att betrakta som ett oegentligt uttryckssätt, ett nämnande af delen för det hela, alldenstund syndaförlåtelsen är blott en förberedelse för, utgör på sin höjd en initierande negativ del i rättfärdiggörelsens verk (Jfr Augustinus) och fordrar ett positivt komplement i den ingjutna kärleken.

Det har — hvad den hel. Bernhard angår — desto större intresse att akta på den motsats, som råder

---

[1]) Väl förståendes en skillnad i begreppet blott, i frälsningsvisshetens intresse. Terminologien är ännu icke fixerad fullständigt i reformationens början (Jfr Apologien), men blir det desto klarare sedermera (Jfr Konkordieformeln art. III och IV).

[2]) Jfr Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I, sid. 105 ff.

mellan hans och den lutherska fromhetens väsen, som han dels representerar den ädlaste formen af romersk-katolsk fromhet, dels — såsom vi sett — understundom genom betraktandet af den historiska Kristusbildens drag och genom att fördjupa och förandliga asketismens världsförnekande ideal till den sanna ödmjukhetens humanitetsprincip vinner åskådningar, som komma den lutherska fromhetens ganska nära. Tydligast framträder denna motsats i hans ordo salutis. I denna kommer den neuplatonskt-mystiska riktningen i hans fromhet egentligast till uppenbarelse.

Det allmänna förhållandet mellan den gudomliga och mänskliga faktorn i religionen, mellan nåd och frihet, betraktas i ordo salutis såsom realiserande sig i de enskilda psykologiska moment, i hvilka syndaren upplefver sin utvecklingshistoria till uppnåendet af sitt sedligt religiösa slutmål. Huru olika denna psykologiska utvecklingsprocess hos olika individer gestaltar sig, har den alltid vissa gemensamma grundformer, beroende därpå, att för alla utgångspunkten — det syndiga tillståndet — och målet — fullkomligheten och saligheten — äro desamma till arten, liksom också den ene af de verkande faktorerna — den gudomliga nåden — är till sitt väsen densamme. Hvad den andre faktorn — det mänskliga själslifvet — angår, har ju äfven denne vissa grundformer gemensamma i alla individer, så att den speciella olikhet, som finnes mellan dessa psykologiska moment hos olika individer, ej kan upphäfva den generella likheten dem emellan. Är ett sådant isärläggande af omvändelsens psykologiska förlopp,

som ordo salutis innebär, således berättigadt[1]), så förutsätter det emellertid, att man dessförinnan har en klar uppfattning af de faktorer, som bestämma denna utveckling. Vid sidan af den gudomliga nådens och det mänskliga själslifvets natur kommer då också här i betraktelse utvecklingens slutmål. Hvad de båda första beträffar, så hafva vi genom utdrag ur Bernhards skrifter sökt framställa Bernhards åskådning om förhållandet dem emellan. Därmed vilja vi dock icke påstå, att vi lyckats gifva en åskådlig bild af deras egentliga väsen. — Bernhard begär nämligen samma fel, som man alltid finner i den teologiska behandlingen af denna fråga. Man opererar med dessa begrepp, skärskådande deras relation till hvarandra, utan att man förut gjort klart för sig, hvad som är deras egentliga innebörd. För en historisk-etisk religionsbetraktelse löser sig problemet om förhållandet mellan frihet och nåd af sig själft, då man nämligen med gudomlig nåd förstår Guds kärleksviljas uppenbarelse, d. ä. Gud själf, som person-

[1]) Att den Ritschlska teologien icke vill veta af någon sådan schematisering af de enskildas själshistoria är enligt vår mening dess största fel. Det beror nämligen därpå, att Ritschl ej fattar syndasorgen såsom ett nödvändigt moment i den psykologiska process, som en hvar syndare måst genomgå, innan han hunnit till frid med Gud. — Att contritio är den punkt i denna utveckling, som är den för personligheten mest kritiska, emedan den religiösa känslan här mest löper fara att förbindas med föreställningar, som hämtat sitt innehåll från andra områden än det etiska, upphäfver icke dess nödvändighet; och det fromhetslif, som förbiser detta moment, saknar nödvändigt den prägel af heligt allvar, som denna genomgångna kris i själsutvecklingen förlänar personligheten.

ligen kommer människan till mötes med sitt kärleksanbud; och å andra sidan uppfattar den mänskliga friheten såsom innerst bunden vid sitt eget ideal (Jfr Augustini: Tu nos fecisti ad te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te). Att vi icke i sammanhang med Bernhards åsikt om den inbördes relationen mellan de två faktorerna i det religiösa förhållandet undersökte, huru han uppfattade deras väsen — exempelvis hvilken åskådning han förband med det dogmatiska begreppet gratia — berodde därpå, att denna fråga endast kunde besvaras i sammanhang med hans föreställning om religionens slutmål. Hvilket är då detta? Vi finna det betecknadt med sådana ord som fruitio Dei, visio Dei. Neque enim aliud est inhærere Deo, quam videre Deum. David dicabat Deo: Adhæsit anima mea post te. Item: Mihi adhærere Deo bonum est. Videndo adhærabat et adhærendo videbat (Sermo VII in Cant. Cant.). Adhærere Deo och frui Deo är hos Bernhard som Augustinus liktydigt med amare Deum. I uttrycket frui Deo får emellertid kärleken en artbestämning; i detta uttryck ligger, att kärleken uppfattas under estetitskt-fysiska kategorier. Men framför allt har kärleksbegreppet en intellektualistisk färg. Genom att älska Gud lär man känna honom, och omvändt: att skåda honom är att älska honom. Felix tamen osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi quum perfecte diligitur (Sermo VIII in Cant. Cant.). En intellektualistisk uppfattning af det eviga lifvet är för mystiken egendomlig. Visio Dei är själens slutmål.

Man skulle kunna tycka, att häri låge något stridande mot mystikens panteistiska karaktär, för såvidt den intellektualistiska åskådningen innebär en motsats mellan skådandets subjekt och objekt. Det är just denna motsats, som mystiken vill hafva utesluten från begreppet visio Dei. Animam Deum videntem haud secus videre quam si sola videatur a Deo, säger Bernhard (Sermo LXIX in Cant. Cant.). Det är en åskådning, som innebär ett sådant försjunkande i det åskådade objektet, att medvetandet af det egna jaget tränges undan. Den mystiska religionsströmningen är framgången ur människans spekulativa drift. Det är förnuftet, som sträfvar att nå utöfver sin egen horisont. Bakom synranden öppnar sig emellertid endast den tomma rymden; ett intet, som föreställes såsom ett allt. Den intellektualistiska betraktelsen af religionen innebär därför alltid föreställningen om det öfversvinneliga, ofattbara i gudomens väsen. Oaktadt de evangeliska åskådningar, som Bernhards fromhet hämtat af den historiska Kristusbildens betraktande, ofta bryta igenom det mystiska grundschemat för religionen, har Bernhards fromhet dock — i stort sedt — följt mystikens dragning till panteism. I brudgummens armar upphör bruden att vara ett jag. In hoc ultimo genere exceditur et seceditur etiam a corporeis sensibus, ut sese non sentiat quæ verbum sentit (Sermo LXXXV). Att brudgummen någon gång ännu bevarat den historiska Kristusbildens drag, då själen hunnit denna höjd af mystisk förening med honom, att hon fått följa honom in i hans innersta cubiculum (Sermo XXIII), visar visserligen, att i

Bernhards fromhet går en stark motströmning ut från den historiska Kristusbilden mot denna panteistiska dragning, men strider å andra sidan mot Bernhards egen fordran på fromheten, att den skall höja sig från Kristus *κατα σαρκα* till Kristus *κατα πνευμα* i hvilken fordran den historiska kristendomens neutralisering innebäres.

Af uppfattningen om religionens slutmål få så väl föreställningen om nåden — såsom den till detta mål drifvande kraften — som den om den mänskliga receptiviteten för dennas verkan sin karaktär. — Att bestämma Bernhards föreställning om den gudomliga nådens väsen är emellertid ganska svårt, emedan denna föreställning är hos honom lika skiftande, som det i hans åskådning af det eviga lifvets natur ingår både ett intellektualistiskt, ett estetiskt-fysiskt och ett etiskt moment. Så fattas af honom nåden icke blott såsom upplysning, hvilket närmast skulle vara dess natur, såsom förberedande till visio Dei; upplysningen går parallelt med kärleken (tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur), men kärleken fattas än såsom en verkan af personlighetens makt, än åter såsom en caritas infusa, hvilket begrepp innebär, att nåden verkar efter en naturkrafts art [1]. Men då kärleksbegreppet är i sig självt det högsta personliga och Bernhard så väl som Augustinus gör detta till grundläggande för sin religionsuppfattning — äfven om därvid detta begrepp förbin-

[1]) Tractatus de erroribus Abælardi: (Bernhard tadlar Abälards villfarelser) Ergo docuit justitiam et non debit; ostendit caritatem sed non infudit?

des med föreställningar, som egentligen äro af en för detsamma främmande art — så kan icke heller i hans uppfattning af nåden den personliga karaktären rent vara borta. Höga visans bild af brudgummens umgänge med bruden — om den än icke annars bidrager till att gifva hans uppfattning af det religiösa förhållandet en etisk karaktär — förlänar dock däråt ett personligt drag; äfven då nådens verksamhet tänkes såsom ett "ingjutande" af krafter[1]), framställes den under bilden af brudgummens kärleksfulla tilltal till bruden, som väcker hennes hjärtas genkärlek. "Detta själens och Ordets samtal är visserligen ej att fatta i kroppslig utan andlig mening. Ordets språk är hans nedlåtenhets nåd, själens är andaktens glöd. Men andaktens tunga skulle icke röras till att tala, om han ej själf uppeggade henne därtill. Således är det för Ordet att säga till själen: du är skön och att kalla henne vän detsamma som att ingjuta henne något, hvarutaf hon älskar och dristar känna sig älskad. Itaque locutio verbi infusio doni etc." (Sermo XLV). En sådan gratia infusa, som består i Ordets kärleksfulla tilltal till själen, tyckes ju innebära en riktigt evangelisk uppfattning af nådens verksamhet. Men den är bildad af två heterogena föreställningar. Ordet, som talar kärleksfullt till själen, bär den Upphöjdes drag, men den bild af Medlaren, som motsvarar föreställningen om honom såsom subjekt för den ingjutna nåden, är den

---

[1]) Sermo XVIII handlar t. ex om: de duabus operationibus Spiritus Sancti, quarum una vocatur effusio et alia infusio.

sakramentale, den i sakramentet inneboende, såsom en ny lifskraft i människan — genom hennes delaktighet i detta — ingående Kristus. Såsom vi i fråga om Bernhards uppfattning af Kristi verk sett ur hans Tractatus de error. Abæl., är icke heller denna synpunkt för Bernhard främmande, men man måste medgifva, att den i hans predikningar föga framträder. För mystiken är det emellertid (allt ifrån Pseudo-Dionysius) egendomligt att med föreställningen om den sakramentala nåden förbinda den intellektualistiska uppfattningen af densamma. Den ingjutna nåden är också illuminatio i dennas högre form. Man skiljer nämligen mellan olika grader af uppenbarelse. Som sådan räknar man en Guds uppenbarelse i naturen och världen, vidare den positiva uppenbarelsen, slutligen en inre, omedelbar upplysning af Anden. Så säger Bernhard (Sermo XXXI in Cant. Cant.): "För ifriga själar visar sig ofta Ordet-brudgummen och det icke under en skepnad allenast (et non sub una specie), därför att han ännu icke skådas, såsom han är. — — Så skola vi nalkas honom, icke rusa fram till honom". (Den dödlige kan nämligen ej fördraga hans åsyn, sådan han är; vi måste därför föras från klarhet till klarhet.) — — "Denna mångfald af växlande former", heter det därpå, "som är i de skapade tingen, hvad är den väl annat än gudomens återstrålning" (radii deitatis). — — — "En annan är utan tvifvel den form, i hvilken han ofta visade sig för fäderna (i gamla testamentet), fastän icke heller för dem, sådan som han är, utan som han värdigades uppenbara sig". — — "Men det gifves en an-

nan form af uppenbarelse, desto mera olik dessa, ju mera den tillhör det inre lifvet, då Gud värdigas själf besöka den efter honom sökande själen, som hängifvit sig att söka af hela sin längtan" [1]). Den andra uppenbarelseformen af dessa betecknade vi såsom den positiva i afsikt att därmed närmast ställa den i linje med hvad vi kalla uppenbarelsen i den heliga historien. Såsom denna andra form af gudomlig uppenbarelse nämner Bernhard visserligen endast den form, i hvilken det eviga Ordet visade sig för gamla testamentets fäder, och säger ytterligare, att denna uppenbarelse skett i syner och drömmar, medan däremot den inre upplysningen, som icke är historiskt förmedlad, är så mycket högre, som i denna det gudomliga Ordet självt har ifrån himlen insänkt sig och ingjutit sig i hjärtats innersta känslor och märg [2]); men å andra sidan betecknar dock denna andra form i jämförelse med den första och tredje ett stycke frälsningshistoria och tjänar då också till att åskådliggöra denna äkta mystiska tanke hos Bernhard, att i historiens värld blott se en lägre förberedande grad och väl också en symbol för

---

[1]) Sed est divina inspectio eo differentior ab his, quo interior, cum per seipsum dignatur invisere Deus animam quærentem se, quæ tamen ad quærendum toto se desiderio et amore devovit.

[2]) Sermo XXXI: Non ergo sic affecta et sic dilecta contenta erit omnino vel illa — quæ multis per ea — quæ facta sunt, vel illa — quæ paucis per visa et somnia facta est manifestatio sponsi, nisi et speciali prærogativa intimis illum affectibus atque ipsis medullis cordis coelitus illapsum suscipiat et habeat præsto quem desiderat non figuratum, sed infusum etc.

den öfvervärldsliga och öfverförnuftiga verklighet, som det ”inre lifvet” för honom är.

I det religiösa förhållandets mänskliga faktor ligger det begrundadt, att omvändelseverket blir till en ordo salutis. Det mänskliga själslifvets natur gifver denna utvecklingsprocess, som har nåden till drifvande kraft, dess olika former, och en betraktelse af det psykologiska grundschemat för själsförmögenheternas inbördes relation borde därför alltid föregå den teologiska behandlingen af denna läropunkt. I den psykologiska vetenskapens historia har mystiken en plats, för så vidt den betecknar utgångspunkten för densamma, i det människoanden först genom den mystiska religionsstämningen föres att bort ifrån den yttre världen vända blicken in i sig själf. Men mer än en första punkt betecknar dock mystiken ej i psykologiens historia; under mystikens utveckling förekommer nämligen icke ett fortskridande i psykologisk analys. Bernhard så väl som medeltidsmystici i allmänhet stå här på samma punkt som Augustinus. Själsförmögenheternas schema bildas också hos dem af ratio, voluntas, memoria, i hvilka en motsvarighet till Guds eget väsen framträder, så att den psykologiska reflexionen själf leder till ett djupare inträngande i Guds väsen såsom veritas, caritas, æternitas [1]). Ehuru dessa moment förekomma koordinerade, betecknar dock tydligen memoria i förhållande till de båda öfriga medvetandet i sin hvila, det enhetliga mo-

[1]) Sermo XI in Cant. Cant. Erit Deus omnia in omnibus. Ut de corpore taceam, in anima tria intueor: rationem, volun-

mentet i själen, dess substantialitet. Att denna sättes i minnet är ett lysande vittnesbörd om Augustini psykologiska skarpblick. Äfven den moderna psykologien fattar, som bekant, minnet såsom det konstitutiva momentet i själslifvet. Hvad Bernhards uppfattning af de öfriga själslifvets moment: voluntas och ratio, angår, så är det att märka, att dessa moment alltid förekomma förbundna i ett självtillstånd; ratio är att betrakta såsom på en gång ett ljus och ett tjänande organ för viljan[1]. Såsom religionens slutmål betraktas både som visio Dei och som amor Dei, så kan också på grund af denna samhörighet af voluntas och ratio i hvarje enskildt självtillstånd själens återgångssträfvan till Gud betraktas än som en intellektualistisk utveckling än åter under den mera etiska synpunkten af en kärlekens självutveckling. — Liksom Bernhard i femte boken af sin påfven Eugenius II tillägnade skrift, de consideratione, fullföljer den förstnämda synpunkten, så den senare i sin traktat, de diligendo Deo.

Huru absolut förhärskande den intellektualistiska uppfattningen af religionen framträder i förstnämda

---

tatem, memoriam et hæc tria ipsam animam esse . . . Nam qui replet in bonis desiderium animæ: ipse rationi futurus est plenitudo lucis, ipse voluntati multitudo pacis, ipse memoriæ continuatio æternitatis. O veritas, caritas, æternitas.

[1]) De gratia et libero arbitrio: Habet sane quocunque se voluerit semper rationem comitem et quodammodo pedisequam; non quod semper ex ratione, sed quod numquam absque ratione moveatur, ita ut multa faciat per ipsam contra ipsam, hoc est, quasi per ejus ministerium, contra ejus consilium sive judicium.

skrift (de consideratione), framgår bäst af den bestämning han här gifver af fromhetens väsen (Lib. I, cap. V). Quid sit pietas? Vacare consideratione. Dicas forsitan in hoc dissentire me ab illo, qui pietatem definivit cultum Dei. Non est ita. Si bene consideras, illius sensum meis expressi verbis, etsi tamen ex parte (Lib. V, cap. I.). Betraktelsen, som här således fattas såsom religionens väsen öfverhufvud, har dock ej att omedelbart rikta sig på Gud själf. Det skapade utgör äfven för Bernhard som för Pseudo-Dionysius en stege för själen att uppstiga till Gud på. Det är det högsta och värdigaste bruk, säger han, man kan göra af de närvarande tingen att genom deras beskådande höja sig till betraktande af Gud och de gudomliga tingen. Sic considerare repatriare est. — Till grund för denna consideratio ligger föreställningen om världen såsom en utstrålning af gudomen (Jfr Sermo XXXI in Cant. Cant. — — "radii deitatis"). I *λογος* har nämligen världen en urbildlig præexistens; af denna, den sanna verkligheten, äro företeelsernas värld ett återsken, men kan såsom sådant tjäna till vägvisare för själen[1]). På ett helt annat sätt framträder i denna skrift än i predikningarna öfver Höga visan det akosmistiskt-panteistiska i denna neuplatonska världsbild, som är den mystiska intellektualismens metafysiska basis.

[1]) Sane hac scala cives non egent sed exules. — — Et vere quid opus scala tenenti jam solium. Creatura coeli illa est, præsto habens per quod potius ista intueatur. Videt verbum et in verbo facta per verbum. Nec opus habet ex his, quæ facta sunt, factoris notitiam mendicare.

Här framträder Bernhard mera som teologisk tänkare, och ju mindre på den grund fromheten omedelbart gifver sig uttyck i hans ord, desto mindre saknas den motvikt mot mystikens panteistiska dragning, som den historiska Kristusbilden och det personlighetsmoment, som tillhör den bernhardinska fromhetens gudsbegrepp, bilda i dessa predikningar.

I fromhetslifvet, fattadt såsom consideratio, särskiljer Bernhard emellertid olika sidor, i det han aktar på dess förhållande till de timliga tingen. Consideratio kan nämligen dels beteckna en praktisk riktning, som pliktenligt använder det jordiska till egen och andras frälsning; dels åter en kontemplativ, som genom betraktandet af det skapade höjer sig till det gudomliga; slutligen en spekulativ, som, helt seende bort ifrån och föraktande det sinnliga, icke genom ett gradvis uppstigande utan genom ett plötsligt uppsvingande plägar på betraktelsens vingar uppstiga till dessa gudomshöjder[1]). Bernhard betecknar dessa "species contemplationis" med benämningarna: dispensativ, ästimativ och spekulativ, och definierar dem formligen[2]). Frågan är emellertid,

---

[1]) Lib. V, cap. II: Magnus ille qui usum sensuum quasdam veluti civium opes expendere satagit, dispensando in suam et multorum salutem. Nec ille minor, qui hunc sibi gradum ad illa invisibilia philosophando constituit, nisi quod hoc dulcius, illud utilius. At omnium maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanæ fragilitati fas est, non ascensoris gradibus, sed inopinatis excessibus avolare interdum contemplando ad illa sublimia consuevit.

[2]) Efter Neander (Der heil. Bernhard u. sein Zeitalter I, sid. 175) hafva vi föredragit de vanligare orden: praktisk, kon-

huru man skall fatta det inbördes förhållandet mellan dessa olika arter af consideratio. Skall man betrakta dem såsom successiva, så att den närmast föregående bildar den nödvändiga förutsättningen för närmast efterföljande, således tillsammans utgörande den mystiska regressionsskala för själen, som annars i mystiken plägar betecknas med purificatio, illuminatio och unio?[1]) Angående den första, så synes det till att börja med innebära en motsägelse i sig själf att antaga en form af consideratio, som består i ett praktiskt fromhetslif med fyllandet af dess uppgifter och plikter. Då emellertid Bernhard bestämmer fromhetens väsen öfverhufvud såsom consideratio, så måste han ock i detta begrepp inrymma fromhetslifvets praktiska sida, emedan det betecknar ett moment, som för honom är alltför värdefullt, att det skulle få saknas. Hos Bernhard förekommer nämligen samma lyckliga inkonsekvens, som ligger till grund för hela det västerländska munkdömet, att man i teorien gör gällande det kontemplativa lifvets dådlösa ro såsom en högre grad af kristlig fullkomlighet än den tjänande kärlekens verk — Maria har ut-

templativ såsom synonyma med Bernhards benämningar. Definitionerna lyda emellertid sålunda: Dispensativa est consideratio sensibilibusque ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quæque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens et quantum divinitas adjuvatur rebus humanis eximens ad contemplandum Deum (Eo loco).

[1]) Neander synes fatta Bernhards mening så, då han nämner dessa arter af consideratio såsom "Stufen in der Erhebung des Geistes zum Göttlichen".

valt den bättre delen före Marta (Sermo LI in Cant. Cant.) — men i praxis däremot företrädesvis framställer den senare arten af fromhet, hvilket hela den västerländska kulturen har att tacka för sitt bestånd. Så se vi också i Bernhards predikningar öfver Höga visan — vi återkomma senare till detta drag — att han gör gällande, huru denna sista fromhetsart, om den än är mindre ljuflig, dock ingalunda får stå tillbaka för det kontemplativa lifvet; den är nämligen viktigare, nyttigare än detta — "Lea var fruktsammare än Rakel" (Sermo XLI). Skall emellertid här det verksamma lifvet fattas såsom den nödvändiga förutsättningen för att få njuta kontemplationens ro? I predikningarna öfver Höga visan (ex. Sermo III), där Bernhard tydligen har för afsikt att framställa en ordo salutis, föregår visserligen den kristliga kärlekens verksamma lif det högsta religiösa momentet, extasens salighet, "munnens kyss". Men någon parallelism mellan dessa tre arter af consideratio och "kyssarna" i hans tredje predikan öfver Höga visan kan för öfrigt icke uppvisas. Knappt kan man heller i dessa tre arter återfinna det vanliga mystiska schemat; fromhetslifvets praktiska riktning innebär nämligen något helt annat än purificatio, som utmärker en negativ ställning till det jordiska[1]). För öfrigt säger Bernhard själf, att den sista spekulativa

[1]) Icke heller ligger häri en motsvarighet till betraktelsens intellektualistiska utvecklingsgång sådan som Richard af S:t Victor i "de arca mystica" framställer densamma, nämligen fortskridandet från betraktelsen af sensibilia till intelligibilia och intellectibilia, d. ä. res extra nos, in nobis och in Deo.

arten af consideratio ej behöfver de lägre arterna till förutsättning; den betecknar visserligen ett uppnående af det mål, till hvilket äfven dessa skola hinna en gång[1]), men också en genare väg till detta mål, i det den når det genom att alldeles lämna åsido de jordiska tingen, som däremot för de andra arterna af betraktelse tjäna som substrat. Häri ligger visserligen en motsägelse till att consideratio har att utgå från det jordiska (sic considerare, repatriare est. Sublimior iste præsentium ac dignior rerum usus, quum invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur). Det tyckes oss emellertid, att man i dessa tre arter af consideratio mindre har att se en sådan utvecklingsskala af fromheten, såsom consideratio är en uppdelning af den på bredden till dess olika sidor.

Än svårare blir det att finna motsvarigheten mellan dessa tre former af consideratio och de tre vägar, på hvilka betraktelsen har att söka kunskapen "om Gud och de honom omgifvande andarna": nämligen opinio, fides och intellectus. Till närmare bestämmande af dessa säges, att opinio stöder sig på sannolikhet, tron på auktoritet, insikten på förnuftet[2]). — I denna senare trilogi är tydligen en utvecklingsserie framställd. Att söka finna parallelismen eller ens en öfverensstämmelse mellan denna och föregående är både lönlöst och

---

[1]) Ergo quod prima optat, secunda adorat, tertia gustat. Ad quem tamen gustum perducunt et ceteræ, etsi tardius.

[2]) Lib. V, cap. II. Is et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis veluti viis totidem nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur.

ofruktbart, enär det tydligen ligger mindre vikt uppå Bernhards oklara spekulationer än på att vinna en bild af de för hans fromhetslif väsentliga föreställningarna. I detta afseende är det af betydelse att akta på den bestämning af trosbegreppet, som här förekommer. Tron intager nämligen en mellanställning mellan opinio och intellectus. Viktigast är härvid att icke någon förväxling äger rum mellan fides och opinio, menar Bernhard [1]). Opinio betecknar nämligen något ovisst, medan fides har det gemensamt med intellectus, att den äger vissa sanningen, hvarvid skillnaden mellan dem består deri, att tron äger sanningen liksom beslöjad, inhöljd i bilder och symboler, medan däremot insikten är en lika klar som viss kunskap om öfversinnliga ting [2]).

Den bestämning, som här gifves af trosbegreppet, lämnar intet öfrigt att önska i fråga om tydlighet. Den öfverensstämmer också till fullo med det begrepp om fides, som framträder i Bernhards predikningar öfver Höga visan och som vi därför kunna fastslå såsom det för Bernhard väsentliga, äfven om någon gång ett paulinskt skriftställe kommer honom att gifva trosbegreppet, sammanställdt med begreppet syndaförlåtelse,

---

[1]) Omnino in his cavenda confusio, ne aut incertum opinionis fides figat, aut quod firmum fixumque est fidei, opinio revocet in quæstione.

[2]) Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam. — — Fides est voluntaria quædam certa prælibatio necdum prolatæ veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia.

ett djupare innehåll i evangelisk riktning. Då vi vilja i detta sammanhang närmare skärskåda Bernhards yttranden i predikningarna öfver Höga visan angående tron, så hafva vi härvid att betrakta den från två synpunkter: dels huru den såsom rättfärdiggörande förhåller sig till de goda gärningarna, dels hvilken betydelse tillerkännes densamma såsom en form för religionens subjektiva tillägnande i förhållande till vetandet och till visio Dei såsom slutmål för religionen. I förstnämda hänseende håller sig Bernhard fullkomligt inom gränserna för den inom den romersk-katolska kyrkan gängse uppfattningen af tron med dess skiljande mellan fides informis och fides caritate formata, såsom terminologien senare fixerats af skolastici. Han antager nämligen en tro, som visserligen är en rätt tro men som ej rättfärdiggör människan, emedan den saknar kärleken. Den är en död tro, men ändock en rätt tro [1]), en tro, visserligen i och för sig otillräcklig till rättfärdiggörelse, men utan hvilken å andra sidan dock gärningarna äro intet. "Såsom frukten framgår ur blomman, så framgå ock goda verk ur tron. Såsom det icke gifves en frukt utan blomma, så ej heller ett godt verk utan tro. Ty det, som icke går af tron, är synd. Ty utan tro är det omöjligt täckas Gudi. Men äfven

[1]) Sermo XXIV: Mors fidei est separatio caritatis. Credis in Christum? Fac opera Christi, ut vivat fides tua. Fidem tuam dilectio animet, probet actio. — — Vides, quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quæ non operatur ex dilectione. Sed nec opera quamvis recta rectum cor efficere sufficiunt sine fide. Quis enim dicat rectum hominem non placentem Deo? — Sine fide autem impossibile est placere Deo.

tron utan gärningar är död, såsom ock en blomma synes onyttig, då ej frukt följer. Fördenskull hämtar en själ, som är van vid kontemplationens hvila, så ofta denna inre åskådnings ljus, såsom det plägar hända, fördöljer sig, sin tröst af goda gärningar, som hafva sin grund i en oskrymtad tro" (Sermo LI). — Vi hafva annorstädes sett, huru behofvet af tröst och frälsningsvisshet drifvit Bernhard att se bort från gärningarna och bygga sitt hopp allenast på Gud, emedan gärningarna äfven såsom ett verk af nåden vore ofullständiga (Jfr sid. 151). Då vi här se honom i en liknande själssituation taga sin tillflykt till gärningarna igen, finna vi, att de förra tillfällena äro att betrakta såsom glimtar blott af evangelii ljus, som ej kunnat blifva till ett varaktigt sken, emedan föreställningen om tron såsom fromhetens högsta lifsmoment är alltför främmande för honom, som sätter detta i den mystiska åskadningens hänryckning. Fattas nämligen tron ej såsom detta högsta moment, så blir den ju endast ett förberedande stadium till detta och måste då ock såsom sådant få samma karaktär som det mål, till hvilket det utgör en förberedelse, måste således få en intellektualistisk färg och i stället för sin betydelse af fiducia få betydelsen af assensus. Att den i denna betydelse för att icke allt för mycket strida mot det paulinska begreppet om tron såsom rättfärdiggörande måste behöfva kärlekens komplement, kan ej öfverraska. — Såsom ett uttryck för människans högsta lifsgemenskap med Gud, förutsätter tron föreställningen om religionens slutmål såsom Guds barns frimodiga umgängelse med sin Fader i hans

rike. Föreställningen om det eviga lifvet såsom visio Dei verkar däremot ett förringande af trosbegreppet till en blott initierande betydelse i fromhetslifvet. Men äfven såsom en förberedelse till visio Dei besitter tron, såsom vi se ur "de consideratione", sanningen, ehuru dold i bilder och liknelser; den är en skugga af det tillkommande, i förhållande till det eviga lifvets åskådning att jämföra med den gammaltestamentliga ståndpunktens förhållande till den kristna. "Ty såsom vi säga, att hos de gamle fanns en skugga och en bild af sanningen, men att den för oss genom den i köttet närvarande Kristi nåd lyser genom sig själf, så kan blott den, som icke känner sig tillfredsställd af apostelns ord 'Jag tror icke, att jag hafver det fattat', och 'vi känna nu endels', neka, att äfven vi med hänsyn till det tillkommande lefva i en viss sanningens skugga blott. Ty huru skulle det icke gifvas en skillnad mellan den, som vandrar i tron, och den som lefver i åskådningen. Fördenskull lefver den rättfärdige af tron, den salige jublar i åskådningen. Och fördenskull lefver en helig människa i Kristi skugga, medan den helige ängeln är förhärligad i härlighetens åskådning. Men god är trons skugga, som dämpar ljuset för ett känsligt öga och förbereder ögat för ljuset. Ty det är skrifvet: 'Genom tron renar han deras hjärtan'. Tron utsläcker icke ljuset, utan bevarar det" (Sermo XXXI in Cant. Cant)[1]. Det för en evangelisk åskådning

[1]) Jfr också Sermo XLI: Atque hoc propterea quia fides ex auditu et quamdiu per fidem ambulatur et non per speciem, danda opera potius instruendo auditui, quam visui exercendo.

främmande i detta begrepp om tron, som här framträder, kan icke ligga däruti, att tron i förhållande till det eviga lifvets ståndpunkt betecknar en förberedande grad (äfven det evangeliska begreppet om tron innebär, att tron har utvecklingsgrader), utan däruti, att, då denna utveckling är af intellektualistisk art, förberedelsens stadium inskränker gudsgemenskapens realiserande till ett så ringa område i det mänskliga själslifvets sfer, som försanthållandet betecknar. På det här citerade stället är det visserligen icke blott tron i och för sig, utan tron jämte kärleken, som bildar förberedelsens stadium. Men äfven den tro, som icke är verksam i kärleken — hvilken Bernhard själf nämner en död tro — utgör en sådan skugga af den tillkommande klarheten. Bernhard skiljer därför också mellan att "lefva" i Kristi skugga och att vistas i densamma. "Jag tror icke, att en hvar, som varit i Kristi skugga, beständigt lefver i densamma, emedan icke en hvar, som har tron, lefver af densamma. Ty tron utan gärningar är död" (Sermo XLVIII).

Med detta intellektualistiska trosbegrepp sammanhänger också Bernhards ståndpunkt i fråga om förhållandet mellan tro och vetande. Som vi se ur hans skrift "de consideratione", betecknar tron enligt hans åskådning ett föregående moment i förhållande till vetandet (intellectus), och består dess egendomlighet i

---

Quia ergo fides ex auditui et ex illa visus purgatio est, merito illi ornandis auribus intendebant, dum auditus, sicut ratio docuit, visus et præparatio.

att den stöder sig på auktoritet, medan vetandet stöder sig på förnuftet. — Frågan om förhållandet mellan tro och vetande är af grundläggande betydelse för medeltidens skolastiska vetenskap. Augustini sats "credo ut intelligam", af Anshelm gentagen, kan gälla såsom ett motto öfver medeltidens vetenskap. Tveggehanda innebäres i denna sats: dels att tron fattas såsom den nödvändiga förutsättningen och utgångspunkten för vetandet, dels att den bör fortskrida till vetandets högre standpunkt[1]. Förutsättningen är det intellektualistiska begreppet af fides. Anshelms begrepp om tron varierar visserligen[2], men i fråga om innehållet i detta credo, som utgör förutsättningen för intelligo, är det otvifvelaktigt ett med den kyrkliga auktoritetens innehåll, således detsamma, som Bernhard på angifna ställe säger utgöra trons stöd. Den kyrkliga auktoritetens rationabilitet utgör således förutsättningen för skolastikens vetenskapliga program, sådant det innefattas i satsen "credo ut intelligam". — Finner man sålunda af den bestämning Bernhard i "de consideratione" gifver på trons ställning till vetandet, att han härutinnan är i full öfverensstämmelse med Anshelm, så är det också i enlighet med den häfdvunna betraktelsen af Abälard, såsom utgörande en antipod till Anshelm i medeltidens dogmhistoria, att Bernhard i sin skrifvelse till påfven

[1]) Jfr Anshelms "Cur Deus homo" I: 2, § 1.: ita negligentia mihi videtur si postquam confirmati sumus in fide non studemus quod credimus intelligere.

[2]) Jfr Reuter, Geschichte d. rel. Aufkl. im Mittelalter, sid. 298.

Innocentius (Tractatus de error. Abælardi) allra först angriper honom på denna punkt. Vanligen ser man nämligen i Abälards framträdande en rationalistisk opposition ej blott mot kyrklig auktoritet öfverhufvud, utan ock i grunden äfven mot religionens supranaturalistiska element. Detta är också innebörden af Bernhards beskyllning mot honom. "Att icke veta", säger Bernhard, "är det enda, som denne icke vill veta af. Han vill med sitt förnuft förklara allt och begripa allt, äfven det, som öfverstiger det mänskliga förnuftet. Men detta strider lika mycket mot förnuftet som mot tron. Ty hvad kan vara förnuftsvidrigare än att med sitt förnuft vilja utöfver förnuftet. Och hvad kan mer vara stridande mot tron, än att icke vilja tro, hvad man icke kan nå med förnuftet". — Med större skäl hade detta anfall emellertid bort riktas mot Anshelm än mot Abälard. Ty lika visst, som man måste beteckna Abälards ståndpunkt till den kyrkliga auktoriteten såsom en kritisk — för så vidt han fordrade grunder för denna auktoritets giltighet — lika visst har han mer än någon uttalat sin misstro till förnuftets förmåga att lämna svar på religionens och metafysikens viktigaste frågor (Jfr sid. 46), medan Anshelm däremot i sin blinda tro på såväl förnuftets — såsom människans väsentliga gudsbeläte — infallibilitet, som på den kyrkliga auktoritetens förnuftsenlighet uppställer förnuftet såsom högsta apologetiska instans och — i strid med sin egen förutsättning om tron såsom förutsättningen för vetandet — antager möjligheten för en icke troende att genom förnuftets bruk komma till vetande af det kyrkliga tros-

innehållets sanning [1]). Hvad Bernhard själf angår, så kommer han, då han angriper Abälard för att denne icke vill tro, hvad som går utöfver förnuftets synkrets, icke blott i motsats mot Anshelm, utan ock emot den bestämning han i "de consideratione" själf gifvit på förhållandet mellan tro och vetande. Häri innebäres nämligen icke blott, att tron skall bilda vetandets utgångspunkt, utan lika mycket, att det senare har en öfverordnad ställning till den förra, då det med samma innehåll som denna förbinder en högre grad af klarhet. Det är för öfrigt att märka, att i Bernhards predikningar öfver Höga visan begreppet intellectus är liktydigt med species [2]). Det kristliga lifvet har nämligen här endast två stadier: det närvarande, som kännetecknas af tron, och det tillkommande inklusive extasens anticipation af detta stadium, i hvilket tron är förbytt i åskådning. Ser man således bort från Bernhards yttrande i skriften mot Abälard, skulle man kunna bestämma såsom skillnaden mellan honom och Anshelm i denna fråga, att för Bernhard vetandet sammanfaller

---

[1]) Monologium Præf. Op. 3 — quatenus auctoritate Scripturæ sacræ penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.

[2]) Sermo XLVIII: In umbra sumus quamdiu per fidem ambulamus et non per speciem. Et ideo justus in umbra, qui ex fide vivit. At qui vivit ex intellectu, beatus est, quia non in umbra sum, sed in lumine. Justus erat David et ex fide vivebat, quum dicebat Deo: Da mihi intellectum et discam mandata tua et vivam, sciens successurum fidei intellectum, intellectui revelandum lumen vitæ et luminis vitam.

med åskådningen, som är det tillkommande förbehållen, medan det för Anshelm betecknar ett förbindande stadium mellan tron och åskådningen. Att Bernhard låter intellectus stödja sig på förnuftet, strider ej heller mot denna identifiering af intellectus och species, emedan han på samma ställe i "de consideratione" gifver ratio en sådan betydelse, att det fattas såsom själens öga öfverhufvud, såsom det bästa i oss, emedan det är det egentligen gudaborna i oss [1]). Häri ligger nu visserligen å andra sidan dock icke blott en motsägelse till hans förringande af förnuftets betydelse i den nämda skriften mot Abälard, utan ock mot den beskrifning han annars ger på extasens anticipation af det tillkommande, som tydligen icke uppbäres af ratio.

Såsom religionens slutmål icke fattas ensamt såsom ett åskådande af Gud, utan ock såsom en kärlekens gemenskap med honom, så räcker icke häller begreppet consideratio till att ensamt karaktärisera det kristliga lifvet. Det högsta religiösa begreppet för Bernhard förblir dock alltid kärleken. "Gud själf är kärleken, och ibland alla världens ting gifves det intet annat, som förmår fylla den till Guds beläte skapade varelsen, än Gud själf, som är kärleken och som ensam är större än denna" [2]). Det är under denna synpunkt, som Bernhard i sin skrift "de diligendo Deo"

[1]) De consideratione lib. V, cap. III: Unum siquidem tui et angeli optimum ratio est, Deus vero non sui aliquid optimum habet, unum optimum totius.

[2]) Sermo XVIII in Cant. Cant. Jfr Augustini: Tu nos fecisti ad te etc.

skadar den kristliga lifsutvecklingen. Det egendomliga hos denna skrift ligger ej däri, att här framhålles, huru Guds mot människan i skapelsen och än mera i uppenbarelsen i Kristo visade välgärningar böra för henne utgöra en orsak till att älska honom. Såtillvida innehåller denna skrift intet annat, än hvad vi återfinna i predikningarna öfver Höga visan; de ifrån dessa kända bilderna och uttryckssätten återkomma här stundom så godt som ord för ord. Men Bernhard framställer däremot i slutet af denna skrift på ett ganska egendomligt sätt kärlekens lifsutveckling. Såsom Augustinus från cupiditas såsom människosjälens grundform härleder kärleken till Gud, så låter också Bernhard här människans naturliga kärlek till sig själf bilda utgångspunkten för denna utveckling. Människans naturliga kärlek till sig själf, amor carnalis eller cupiditas, betecknar således den första graden i kärlekens utveckling. (Veruntamen quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est, ut cupiditas nostra vel amor noster a carne incipiat). Då människan sålunda *älskar blott sig själf för sin egen skull*, så kommer henne nöden, som Gud tillskickar henne, att erfara, att hennes tillvaro utan honom saknar sitt fäste; hon föres så till *att älska Gud* icke för hans utan *för sin egen skull.* Det är det andra stadiet i kärlekens utveckling. Sedan människan sålunda i nöden lärt sig att söka Gud, så kommer hon att erfara, huru vänligt han med henne menar och huru mild han är af hjärtat, hvaraf kärlekens tredje grad uppkommer, då hon *älskar Gud för hans skull* och icke mera för sin egen.

— Men ännu en högre grad af kärlek gifves det, en som utan tvifvel den gode och trogne tjänaren skall uppnå, då han inträdt i sin Herres glädje, men till hvilken här blott sällan någon människa hinner. Det är att *att älska sig själf och alla blott för Guds skull*, då människan känner sig så ett med Gud, att känslan af henne själf uppgår i känslan af honom. Äfven i kärlekens utvecklingsserie saknas således icke det mystiskt-panteistiska slutmålet. I sin högre form är kärleksbegreppet icke enheten af självbevarelse och självhängifvande; den är endast det senare och mister därigenom sin personliga karaktär, blir till det mystiska uppgåendet i det All-ena. Om ock den föreställning Bernhard har om kärlekens fulländning röjer denna panteistiska dragning och går i riktning åt den amour désintéressé, som af modernare franska mystici gjorts gällande såsom den enda sanna formen af kärlek till Gud — hvilkens egendomlighet består däri, att den så helt uppgifver hvarje tanke på lön, att den till och med ser bort från den egna saligheten och personlighetens fortvaro — så kan man dock knappast säga, att den härmed sammanfaller. Det är visserligen en kärlek, som icke ser till lönen, men som dock i sig själf äger en lön, nämligen kärlekens föremål. Non sine præmio diligitur Deus etsi absque præmii intuitu diligendus sit. Verus amor se ipso contentus est. Habet præmium sed id, quod amatur.

Vi hafva förut anmärkt, att man har att söka det för Bernhards teologiska ståndpunkt karaktäristiska i hans predikningar, där de för hans fromhet egendomliga

åskådningarna träda oss till mötes i en mera konkret form, och icke så mycket i hans dogmatiska framställning, där saknaden af logisk reda gör det omöjligt att bringa de olika tankeserierna i den ena skriften och i den andra i samklang. Den framställning vi här gjort af Bernhards sätt att i de nämda mera dogmatiska skrifterna "de consideratione" och "de diligendo Deo" betrakta den religiösa lifsutvecklingen i hvardera skriften uteslutande under en af de synpunkter, som konstituera hans föreställning om det eviga lifvet, har tydligen gifvit endast en ensidig och — i synnerhet hvad förstnämda skrift beträffar — ofullständig bild af hans föreställning om ordo salutis. Vår afsikt har också företrädesvis härmed varit att endast inleda den framställning af ordo salutis, som vi hämta ur Bernhards predikningar öfver Höga visan, på samma gång som vi funno tillfälle att härtill anknyta en undersökning af Bernhards uppfattning af tron och dess förhållande till vetandet.

Främst bland de allegoriska bilder, i hvilka Bernhard i predikningarna öfver Höga visan framlägger en ordo salutis, möta vi redan i den tredje predikan bilden af huru bruden, den botfärdiga själen, först har att ödmjukt kyssa brudgummens fötter och händer, innan han benådar henne med sin muns kyssande. Den första kyssen, fotens kyssande, betecknar boten. "O, du själ, hvilken helst du än är, sådan (betungad med synder), icke må dig denna plats synas ringa och föraktlig, hvarest den heliga synderskan (Luk. 7: 37) nedlade sina synder och iklädde sig helighetens skrud. Där

förändrade etiopiskan sin hud och blef återställd till en ny skönhetsglans, så att hon förtröstansfullt kunde säga: 'Jag är svart, I Jerusalems döttrar, men skön'. — — Därför, olyckliga själ, att ditt elände må upphöra, följ denna saliga botfärdigas exempel och kasta dig ned, kasta dig ned i stoftet, omfamna hans fötter, betäck dem med kyssar, två dem med dina tårar, med hvilka du dock icke tvår honom utan dig själf, och sälla dig till botgörarnas skara[1]), så att du, uppgifven af fruktan och blygsel, icke vågar höja din uppsyn, innan du fått höra: dina synder förlåtas dig." Det första stadiet, boten, består således af två moment: hjärtats förkrossélse och syndaförlåtelsens mottagande. På fotens kyssande följer emellertid handens. "Efter denna första kyss på fötterna, må du icke strax drista dig att uppresa dig till munnens kyssande; ty till denna har du ännu ett steg, en andra kyss[2]). *Om Jesus sagt till*

---

[1]) Texten har: fias una de grege tonsarum, quæ ascendunt de lavacro. Tonsuren var ursprungligen ett bruk hos botgörande; sedermera blef den såsom en symbol af ödmjukheten upptagen af munkarna och därpå äfven af de andlige På Bernhards tid hade visserligen botinstitutionen aflagt sådana yttre former, som den i gamla kyrkan var iklädd, i det boten väsentligen mistat sin offentlighet; men knappast vågar man väl antaga, att Bernhard här skulle gjort gällande såsom ett villkor för en sann bot utan all inskränkning fordran på en hvar att blifva munk. Föreställningen om dopet, som härmed sammanbindes, talar visserligen för detta, emedan afläggandet af munklöftet liksom i forna tider martyriet betraktades såsom ett andra dop; men å andra sidan är det ock vanligt, att dop och bot sammanställas såsom de "två räddningsplankorna."

[2]) Sumpto itaque ad pedes primo osculo, nec sic quidem præsumes statim ad osculum oris assurgere; sed erit tibi gradus

mig: 'Dina synder förlätas dig', hvad gagnar det väl, om jag ej upphör att synda. — — Jag tillstår, fördenskull är jag icke nöjd med den första nåden, genom hvilken jag redan börjat göra bot för mina synder, om jag icke får emottaga den andra, nämligen att göra bättringens frukter, och icke återvända såsom hunden till sin spya." Syndaförlåtelsen ensam är således icke i stånd att öppna människan tillgång till den innerligaste gemenskapen med Gud. Den har endast en initierande betydelse för uppnåendet af detta mål för själens sträfvan. Vi hafva sett, att äfven tron efter Bernhards uppfattning endast betecknar ett sådant den första förberedelsens stadium. Man skulle kanske kunna känna sig frestad att häri se ett bevis för att en oupplöslig samhörighet i Bernhards uppfattning bestode mellan dessa begrepp, (Jfr sid. 157). Att tron å människans sida betecknar receptiviteten för syndaförlåtelsens gåfva är visserligen onekligt, men hvilket begrepp härvid fästes vid tron är däremot fragan. Är det fides informis eller fides caritate formata, som är den syndaförlåtelsen mottagande? Den första betydelsen af fides, fides såsom assensus, tyckes här väl knappast räcka till; den andra däremot synes först rätteligen komma

---

ad ipsum, medium quoddam aliud osculum, quod secundo loco ad manum accipies. Bernhard afviker ifrån bilden, som tydligen i fråga om de två första kyssarna fordrar, att det är bruden, som gifver dem, och ej brudgummen, som kysser hennes händer och fötter. Då han emellertid har denna oegentlighet, som vi förbigått i öfversättningen, så inse vi, att orsaken är hans föreställning om nåden såsom den för omvändelseverket bärande principen.

till uppenbarelse i det andra på syndaförlåtelsen följande momentet af religiös utveckling. Det förhåller sig emellertid så, att då tron fattas i förbindelse med syndaförlåtelsen, eller då man öfverhufvud reflekterar öfver människans tillägnande af syndaförlåtelsens gåfva, i trosbegreppet med nödvändighet framkommer ett moment af fiducia. Det egendomliga för Bernhards uppfattning här ligger emellertid däruti, att han anser detta moment af fiducia alltför otillräckligt att förmedla människans gemenskap med Gud. Kristi tillsägelse är icke nog att gifva denna fiducia tillräckligt innehåll; det behöfs jämväl de goda gärningarna, för att människan skall vinna en sådan förtröstan, att hon vågar uppresa sitt hufvud till Gud icke blott för att skåda honom, utan ock för att mottaga kyssen från hans mun. Quantum quippe crescis in gratia tantum et in fiducia dilataris. Inde fit ut ames ardentius. Gärningarna blifva sålunda en förmedlande brygga till den högsta gemenskapen med Gud, men äro själfva ett verk af nåden (Longus saltus et arduus est de pede ad os. Quid enim? Recenti adhuc respersus pulvere, ora sacra continges? Per manus tibi transitus sit. Illa prius te tergat, illa te erigat. Quomodo erigat? Dando unde præsumas. Quid istud? Decor continentiæ et digni poenitentiæ fructus, quæ sunt opera pietatis). — Den sista kyssen, munnens kyss, betecknar det högsta stadiet i människans lifsgemenskap med Gud. Innan vi ingå på de föreställningar Bernhard förbinder härmed, måste vi dock ännu något litet uppehålla oss vid förberedelsens stadium, som betecknas af den första kyssen. I den

sjätte predikan återkommer nämligen Bernhard till denna. Han gifver här en tolkning af den allegoriska betydelsen af brudgummens fötter. Därmed förstås barmhärtighet och dom. Då dessa begrepp tydligen äro en beteckning för den gudomliga nådens faktor på botens stadium i omvändelseverket, motsvara de lag och evangelium i den lutherska dogmatikens lära om ordo salutis. Det måste då också föreligga en motsvarighet i deras verkan på det mänskliga själslifvet. Lag och evangelium verka ånger och tro. Vi jämföre härmed, hvad Bernhard skrifver om de aftryck, som dessa brudgummens fötter liksom lämna efter sig i själen. "Lycklig den själ, på hvilken Herren Jesus sålunda en gång satt sin fot. I skolen känna den på två tecken, hvilka äro såsom aftryck af de gudomliga fotspåren. Dessa äro fruktan och hopp, den förra en bild af domen, den senare af barmhärtigheten. Fruktan är vishetens begynnelse, hoppet fortsättningen. Fulländningen är kärleken förbehållen." -- I stället för ånger och tro säger Bernhard fruktan och hopp. Härigenom får den syndaförlåtelsen mottagande tron en bestämning, som går vida utöfver det intellektualistiska begreppet assensus och nästan gör det liktydigt med fiducia. Och dock är den icke tillräcklig att förmedla människans högsta gemenskap med Gud. — Till denna beskrifning på boten finna vi ett parallelställe i den adertonde af dessa predikningar, som handlar om den Helige Andes verk i anslutning till orden "Ditt namn är en utgjuten balsam." Det heter här: "Hvad är först af nöden, då den Hel. Ande kommer till en själ, som säger: 'Mina sår ruttna'

etc. Såsom en bulnad, som vuxit till i såret, först måste skäras bort, så må den inrotade vanans sårnad först afskäras med ångerns knif (ferro acutæ compunctionis). Det är en skarp smärta, men den lindras genom "devotionens" smörjelse, som ej är annat än den hänryckning, som kommer af hoppet om förlåtelse. Därpå följer bättringens läkemedel (apponitur medicamentum poenitentiæ)." Detta tredje moment, som här träder till de två förutnämda i boten och som till innehåll har munkaskesens exercitia (vakor, fastor, m. m.), upphäfver tydligen icke den öfverensstämmelse, som väsentligen råder mellan framställningen i denna predikan och nyssnämnda i fråga om botens stadium i ordo salutis. Detsamma gäller om motsvarigheten mellan den fortsättning, som här följer i framställningen af ordo salutis, och den i den tredje predikan gjorda. Det heter vidare här: "I detta bättringens mödosamma verk bör de goda gärningarnas mat ätas, att den icke upphör, och därjämte äfven bönens dryck komma till, som styrker tron, befäster hoppet, närer och gifver ordning åt kärleken. Efter mat och dryck må han så på handlingens svett och möda hvila i kontemplationens lugn. Då han i kontemplationens hvila sofver (dormiens in contemplatione), skådar han Gud såsom i en spegel, ej ansikte mot ansikte. I detta skådande upptändes kärlekens fullhet." Alla dessa moment, som endast motsvara de tre stadierna i ordo salutis, som i tredje predikan framställes under bilden af kyssarna, sammanfattas slutligen sålunda: Primo quidem compunctio, deinde devotio, tertio poenitentiæ labor, quarto

pietatis opus, quinto orationis studium, sexto contemplationis otium, septimo plenitudo dilectionis.

"Han kysste mig med sin muns kyssande." I dessa Höga visans ord finner Bernhard den allegoriska bilden för själens högsta lifsgemenskap med brudgummen Kristus och med Gud själf. I den sjunde och nionde predikan ger Bernhard en närmare beskrifning på detta sista led i ordo salutis. Vi hafva emellertid redan framdragit det mest karaktäristiska af hans framställning härvidlag, då vi behandlade det för honom egendomliga draget att förbinda den historiska Kristusbilden med den mystiska religionsstämningen. Där är särskildt här i anslutning till bilden af munnens kyss, som Bernhards Kristuskärlek ikläder sig det passioneradt sinnliga drag, som vi påpekat (Jfr sid. 139). Till kompletterande af den skildring vi sålunda redan gifvit af extasens tillstånd vilja vi endast här fästa uppmärksamheten vid att — då i allmänhet den historiska Kristusbildens förbindande med mystiken håller denna tillbaka från panteismens afgrund — dock i Bernhards predikningar öfver Höga visan ställen förekomma, som röja, att han icke varit alldeles främmande ens för mystikens panteistiska religionsstämnings mest extrema former. Särskildt är den femtioandra predikan i detta hänseende anmärkningsvärd. Dess tema är att beskrifva extasens tillstånd. Bruden sofver i brudgummens armar, och han vakar öfver hennes sömn. "Jag besvär eder, I Jerusalems döttrar, att I icke uppväcken min kära" (Hög. vis. 2: 7). Hvilken är då denna sömn, i hvilken bruden enligt brudgummens vilja skall

få ostörd sofva? . . Det är en lefvande, vaksam sömn, som upplyser själens inre öga och gifver det eviga lifvet. Det är i sanning en sömn, som icke bedöfvar sinnena, utan håller dem fjärran (sensum non sopiat, sed abducat). Det är också en död, emedan aposteln, talande i erkännande ord om några, som ännu voro i lifvet, sade: 'I ären döda, och edert lif är fördoldt med Kristo i Gud.' Därför tror jag, att jag icke illa har betecknat brudens extas såsom en död, visserligen en död, som icke rycker en ifrån lifvet, men ifrån lifvets bojor." — Dessa bojor beskrifvas därpå såsom sinnlighetens frestelser. — "Ljufva död, som icke borttager lifvet, men öfverför det till en bättre värld. Ljufva död, genom hvilken icke kroppen faller ned, men själen upphöjes. — Men detta är blott människors död. Min själ skall ock dö änglars död, så att hon fri från själfva minnet af de närvarande tingen också frigöres icke blott från begären efter det kroppsliga och lägre utan ock från fantasibilderna däraf." (Sed moriatur anima mea morte etiam angelorum, ut præsentium memoria excedens rerum se inferiorum corporearumque non modo cupiditatibus sed et similitudinibus exuat). — Man kan ock finna ett eller annat parallelställe härtill, i hvilket således det för extasens tillstånd konstitutiva momentet sättes i personlighetens uppgifvande af sitt medvetande såsom ett jag (ex. Sermo LXXXV). Något särskildt karaktäristiskt för Bernhard kan man dock knappast finna i dessa ställen. Endast undantagsvis förekomma de och uppenbara visserligen, att äfven han delat mysticis allmänna öde att i känslans dunkel för-

lora ur sikte de historiska realiteter, på hvilka den kristna religionen är baserad. För Bernhards fromhet är det mera karaktäristiskt att detta för mystiken i allmänhet gemensamma drag här uppväges af andra moment. — Vi återkomma här till Kristusbetraktelsens inflytande på Bernhards mystik. Såsom Bernhards dogmhistoriska betydelse egentligen hvilar härpå, så har också härigenom först mystiken blifvit till en kristen företeelse. Vi hafva redan förut påpekat, huru den historiska Kristusbilden utgör ett element i Bernhards fromhet, som stundom nedbryter det mystiska religionsschemats former, i hvilken den är inpassad. Äfven på extasens ståndpunkt, då fromhetslifvet efter Bernhards egen fordran har att se bort från den historiska företeelsen för att höja sig till det gudomligt-eviga väsendet, verkar ännu åskådningen af den Korsfäste. Ett ställe är härför särskildt belysande. Föreställningen om syndaförlåtelsen är bunden vid föreställningen om Kristus och hans verk, och särskildt är det för Bernhard egendomligt att sätta Kristus såsom subjekt för syndaförlåtelsen. Då syndaförlåtelsen annars blott betecknar ett första förberedande stadium för människans närmande till Gud, liksom Kristusbilden själf enligt Bernhards teori endast har en sådan förberedande betydelse, så förekommer däremot på ett ställe i Bernhards predikningar, hvarest extasens tillstånd visserligen skildras på sedvanligt sätt såsom det hvilande åskådandet af Gud, att genom den historiska Kristusbildens återverkan denna åskådning får ett innehåll, i hvilket syndaförlåtelsen i stället för den blott initierande bety-

delse, som annars tillägges densamma, — på evangeliskt sätt fattas såsom det första och sista i människans lifsgemenskap med Gud. Sed est locus, ubi vere quiescens et quietus cernitur Deus, locus omnino non judicis, non magistri, sed sponsi. — — Sed heu rara hora et parva mora! Clare ibi agnoscitur misericordia Domini ab æterno et usque in æternum super timentes eum. — — O solus vere beatus, cui non imputavit Dominus peccatum. Quis accusavit tamen adversus electos Dei? Sufficit mihi ad omnem justitiam solum habere propitium, cui soli peccavi. Non peccare Dei justitia est, hominis justitia indulgentia Dei. —

Såsom en motvikt mot det mystiskt-kontemplativa draget i Bernhards fromhet framstår äfven den betydelsefulla vikt Bernhard lägger på det praktiskt verksamma lifvet. Detta sammanhänger visserligen också därmed, att det högsta religiösa lifsmomentet, som extasen betecknar, endast sällan af en människa i denna världen får upplefvas och att det är därjämte af kort varaktighet (rara hora et parva mora [Sermo XXIII]; dulce commercium sed breve momentum et experimentum rarum [Sermo LXXXV]). — "Ty hvem förmår väl, jag säger icke beständigt, utan låt vara blott någon tid (aliquamdiu), så länge han är i denna kroppen, njuta af kontemplationens ljus. Men så ofta han sjunker ned från det kontemplativa lifvet, drager han sig tillbaka i det verksamma, i det han därifrån kan såsom varande i grannskapet lättare återvända, ty dessa båda — Marta och Maria — äro ju systrar" (Sermo LI). Se alltså, huru bruden emottager något annat

än hon begärt; hon längtar till kontemplationens lugn, men så pålägges henne predikans möda; hon törstar efter brudgummens närvaro, men i stället får hon omsorgen att föda och fostra barn åt honom". (Sermo XLI). — "Efter ett godt arbete sofver man tryggare i kontemplationen, och med desto större förtröstan (Jfr sid. 189) begynner man att skåda och utforska de gudomliga tingen, ju mera man är medveten om att icke af kärlek till sin egen ro hafva brustit i kärlekens verk". "Så växlar den frommes lif mellan att göra de goda verkens frukt och att hvila i kontemplationens ro" (inter fructum operis et somnium contemplationis). Det bästa medlet att hålla rätta midten mellan dem är "bönen till Gud, att han värdigas gifva tillkänna hvad, när och huru han vill, att vi skola verka" (Sermo LVII. Jfr Sermo XVIII: "potus orationis, se sid. 191). — Man måste frikänna den hel. Bernhard från den egoistiska individualism, som ligger i den kontemplativa fromhetens natur. "Om jag stundom erfarit, att någon af eder befordrats i helgelse genom mina förmaningar, då tillstår jag, beklagade jag icke att hafva föredragit omsorgen om predikandet före min egen hvila. — — Ty kärleken, som icke söker sitt, har längesedan öfvertygat mig, att jag icke tordes föredraga det, hvarefter jag själf längtade för eder nytta". Det är emellertid att märka, att huru mycket än vikten af det verksamma kärlekslifvet af Bernhard framhålles, så är det dock blott på grund af dess betydelse att utgöra ett villkor för uppnåendet af kontemplationens högre ståndpunkt. Handens kyss föregår munnens; det verksamma

kärlekslifvet är en förskola till kontemplationen. Att vara salig i sin gärning är för Bernhard okändt. Saligheten är ett försjunkande i åskådningen af Gud. Att verka hans verk är nödvändigt, men människan känner sig därvid endast såsom en onyttig tjänare — icke såsom barn i huset, än mindre som bruden. ”Jag äter mitt bröd i mitt anletes svett, men för öfrigt, hvad som ligger häruti, det består allt i vana, icke i ljuflighet. Fördenskull kallas också i evangelium den, som blott gjorde hvad han var skyldig att göra, en onyttig tjänare. Buden uppfyller jag väl någorlunda, men dock är min själ som ett land utan vatten. Att mitt offer må fett vara, kysse han mig med sin muns kyss.” (Sermo IX). Sådan är den mystiska fromhetens natur. Det är endast i sällsynta ögonblick den lämnar utrymme för känslan af gemenskapen med Gud; i hvardagslag har bruden tjänstekvinnans lott. Det kan ej annat vara, då syndaförlåtelsen och tron endast beteckna en början, ej den blifvande grunden för människans gemenskap med Gud. Gärningsväsende och känsloexaltation äro mystikens till skillnad från evangelisk fromhet utmärkande drag — hos den hel. Bernhard och hos pietister, äfven om de nämna sig med Luthers namn.